

СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ
ВЛАДИМІРА СЕРГѢЕВИЧА
СОЛОВЬЕВА.

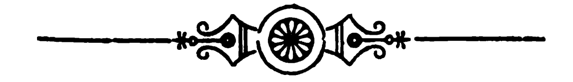
Томъ IX (дополнительный).



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе Товарищества „Общественная Польза".
Б. Подъяческая, 39.
1907.

СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ
ВЛАДИМІРА СЕРГѢЕВИЧА
СОЛОВЬЕВА.

Томъ IX (дополнительный).



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе Товарищества „Общественная Польза“.
В. Подъяческая, 39.
1907.

Вл. С. Соловьевъ.

Біографическій очеркъ.

Еще не настало время для всесторонней оцѣнки дѣятельности и трудовъ В. С. Соловьева. Онъ еще слишкомъ близокъ къ намъ, и еще не наступило то отдаленіе, которое дозволяетъ видѣть всего человѣка: интересы дня и временныя теченія, въ которыхъ покойный философъ принималъ такое живое участіе и результаты которыхъ онъ умѣлъ предвидѣть съ поразительной прозорливостью, еще заслоняютъ отъ насъ то вѣчное, что направляетъ исторію и придаетъ ей смыслъ. Чтобы возсоздать жизнь В. С. Соловьева, для этого опубликовано еще слишкомъ мало матеріаловъ; съ другой стороны и разнообразныя произведенія его еще не достаточно объяснены и не поставлены въ связь какъ съ основными его идеями, такъ и съ вызвавшими ихъ теченіями мысли. Однако, слѣдуетъ съ благодарностью признать, что кое-что уже и сдѣлано: Въ некрологахъ и воспоминаніяхъ, написанныхъ кн. С. Н. Трубецкимъ, В. Д. Кузьминымъ-Караваевымъ, Л. Слонимскимъ, наконецъ В. Л. Величко и др содержится цѣнный въ біографическомъ отношеніи матеріалъ, а для выясненія круга и характера идей В. С. Соловьева большое значеніе имѣютъ статьи гг. Никольскаго и И. Сперанскаго, помѣщенныя въ журналѣ „Вѣра и Разумъ" за 1891—92, а также рѣчи А. Ѳ. Кони, С. М. Лукьянова, прот. Рожественскаго и статьи проф. С. Н. Булгакова, въ особенности же выпускъ „Вопросовъ философіи", посвященный памяти Соловьева. Однако, исчерпывающаго изображенія жизни и трудовъ основателя русской философіи до сихъ поръ нѣтъ и быть не можетъ. Можно даже сказать, что внѣшнія рамки жизни философа не установлены. Соловьевъ, подобно метеору, блисталъ и исчезалъ со столичныхъ горизонтовъ Петербурга и Москвы, часто бывалъ за границей, часто уединялся въ глухой деревнѣ, и біографу безъ сомнѣнія необходимо установить точныя даты, т. е. дать точныя указанія времени и мѣста, а это не такъ

легко. Первое изданіе стихотвореній Соловьева въ этомъ отношеніи представляетъ нѣкоторый интересъ, ибо время и мѣсто написанія стихотворенія въ немъ обозначены: такъ напримѣръ одно стихотвореніе помѣчено „Гапсаль“ — городъ, знакомство съ которымъ никто безъ этой помѣтки не предположилъ бы въ Соловьевѣ. Причина частыхъ перемѣщеній философа иногда совершенно понятна: такъ онъ поѣхалъ въ Загребъ, чтобы напечатать свою „Исторію и будущность теократіи“, которая не могла по цензурнымъ условіямъ появиться въ Россіи; въ другихъ случаяхъ эту причину не такъ то легко найти. Въ одномъ письмѣ отъ 19-го мая 1892 г. мы читаемъ: „Если ты удивишься, что пишу тебѣ изъ Харькова, то подумай, что бываютъ вещи гораздо болѣе удивительныя.“ Въ жизни Соловьева, какъ въ жизни всякаго человѣка, чувства играли значительную роль, ими безъ сомнѣнія объясняется весьма многое; самъ философъ это признаетъ, указывая на автобіографическій элементъ стихотворенія „Три свиданія“; но именно этой аффективной стороны, по весьма понятнымъ причинамъ, еще нельзя касаться. Если такимъ образомъ жизнеописаніе философа теперь не можетъ еще быть полнымъ, то съ другой стороны и нѣкоторые идейные вопросы не могутъ быть еще выяснены: мы для примѣра укажемъ на отношеніе Соловьева къ католицизму. Въ его сочиненіяхъ имѣются, конечно, данныя для сужденія объ этомъ вопросѣ; очень цѣнны также три письма, опубликованныя проф. Лопухинымъ; но у насъ нѣтъ писемъ Соловьева къ его католическимъ друзьямъ, напримѣръ къ епископу Штроссмайру или отцу Пирлингу. Есть также пробѣлъ, который никогда не будетъ заполненъ: я имѣю въ виду отсутствіе гносеологіи въ системѣ Соловьева. Нашъ философъ представитель мистической философіи въ Россіи; съ результатами его мистики мы знакомы: онъ ихъ изложилъ дважды, разъ на русскомъ языкѣ въ лекціяхъ о Богочеловѣкѣ и разъ на французскомъ въ его La Russie et l'église universelle; но путь, которымъ онъ пришелъ къ этимъ результатамъ, не вполнѣ ясенъ. Въ раннихъ произведеніяхъ есть намеки, выясняющіе характеръ мистицизма Соловьева; но смерть помѣшала полному выясненію этого пути. Это тѣмъ болѣе прискорбно, что было высказано утвержденіе (проф. А. И. Введенскимъ), будто бы Соловьевъ измѣнилъ свой взглядъ на мистицизмъ подъ конецъ своей жизни, утвержденіе которое мы считаемъ неправильнымъ [1]).

[1]) см. Статью Э. Л. Радлова. О мистицизмѣ Соловьева. Вѣстникъ Европы 1905.

Послѣдующія страницы вовсе не имѣютъ цѣлью дать полную біографію и полное изображеніе системы философа; задача ихъ гораздо болѣе скромная. Онѣ имѣютъ въ виду установить внѣшнія рамки біографіи философа, дать посильную характеристику его душевнаго склада и, наконецъ, познакомить съ нѣкоторыми чертами его міросозерцанія.

I.

В. С. Соловьевъ родился 16 января 1853 г. и росъ при чрезвычайно благопріятныхъ какъ духовныхъ, такъ и матеріальныхъ условіяхъ. Знаменитый историкъ Сергѣй Михайловичъ Соловьевъ, отецъ философа, былъ человѣкъ весьма разностороннихъ интересовъ: религіозныхъ, научныхъ, политическихъ. „Ни одинъ изъ этихъ интересовъ не преобладалъ исключительно, да они и не боролись за преобладаніе въ его душѣ, будучи внутренне между собою связаны — а потому поддерживали, а не отрицали другъ друга“ [1]). Богатые духовные дары нашъ философъ могъ по наслѣдству получить не только отъ отца, но и отъ матери, которая происходила изъ старинной и даровитой малорусской семьи, имѣвшей въ числѣ своихъ членовъ украинскаго философа Григорія Саввича Сковороду. В. С. Соловьевъ любилъ указывать на то, что его семья происходила изъ духовнаго сословія. Свое „Оправданіе добра“ онъ посвятилъ памяти отца и памяти дѣда, священника Михаила Сергѣевича Соловьева. Вся семья была щедро одарена природою: одинъ изъ братьевъ философа пріобрѣлъ себѣ извѣстность своими историческими романами, одна изъ сестеръ проявила выдающійся поэтическій талантъ.

Ранніе годы философа протекли подъ заботливымъ наблюденіемъ родителей въ прекрасной духовной атмосферѣ. Соловьевъ могъ сказать подобно Альфреду де Виньи: „Mon père et ma mère vivaient dans le sublime comme dans leur atmosphère naturelle“. Въ 1864 г. онъ поступилъ въ 5-ую московскую гимназію. Эта гимназія считалась одною изъ лучшихъ въ Москвѣ, какъ по составу преподавателей, такъ и по воспитательному своему вліянію, поэтому и подборъ учениковъ въ ней былъ особенно хорошимъ. Мы знаемъ, что въ числѣ товарищей Соловьева было много

[1]) См. Соб. Соч. томъ 6-й стр. 644.

такихъ, которые пріобрѣли себѣ впослѣдствіи на разныхъ поприщахъ дѣятельности почетное имя: назовемъ здѣсь историка Н. И. Карѣева, экономиста А. А. Исаева, зоолога А. А. Коротнева и философа-поэта князя Д. Н. Цертелева,—послѣдній, впрочемъ, былъ однимъ классомъ старше, что, однако, не помѣшало его дружбѣ съ Соловьевымъ, длившейся до конца его жизни, не смотря на различіе политическихъ убѣжденій. Особенно выдающимся ученикомъ въ классѣ, въ которомъ находился нашъ философъ, былъ младшій сынъ А. Ѳ. Писемскаго; онъ имѣлъ большое вліяніе на товарищей даже и въ университетѣ, но, къ сожалѣнію, умеръ весьма рано, вскорѣ по окончаніи университета. Въ гимназіи Соловьевъ шелъ весьма хорошо; уже здѣсь проявилась его склонность къ естественнымъ и историческимъ наукамъ и нѣкоторое отвращеніе къ математикѣ. Нѣкоторыя свѣдѣнія о нравственномъ обликѣ всего класса и о Соловьевѣ въ частности можно найти въ недавно вышедшихъ „Воспоминаніяхъ“ Е. В. Бѣлявскаго, [1]) бывшаго преподавателемъ русской словесности въ 5-ой гимназіи (стр. 56—57). Окончивъ блестяще гимназію, В. С. Соловьевъ поступилъ въ Московскій университетъ на физико-математическій факультетъ, на которомъ и пробылъ два года.

Величайшимъ предметомъ его любви въ это время были плезіозавры и мастодонты [2]), и онъ впослѣдствіи съ благодарностью вспоминалъ о пережитомъ увлеченіи, хотя „гистологическія упражненія и оказались болѣе пагубными для казеннаго микроскопа, нежели назидательными для него самого.“ Съ физико-математическаго фалькутета В. С. Соловьевъ перешелъ на 3-й курсъ историко-филологическаго и въ то же время, въ качествѣ вольно-слушателя, усердно посѣщалъ лекціи Московской Духовной Академіи, въ особенности профессоровъ Кудрявцева-Платонова и Юркевича. Спиноза былъ первою любовью Соловьева въ области философіи, и эту любовь онъ сохранилъ на всю жизнь, считая себя обязаннымъ Спинозѣ „не только въ философскомъ, но и въ религіозномъ отношеніи“ [3]). Серьезное чтеніе философскихъ произведеній и слушаніе лекцій талантливыхъ профессоровъ въ родѣ Юркевича помогли Соловьеву справиться съ охватившимъ его атеизмомъ и матеріализмомъ. Періодъ отрицанія былъ имъ

[1]) См. Бѣлявскій, Педагогическія воспоминанія, Москва 1905 стр. 57 и слѣд.
[2]) Собр. соч. Вл. Соловьева т. VIII стр. 310.
[3]) Собр. соч. Вл. Соловьева т. VIII. стр. 26.

пережитъ весьма быстро и благополучно, не смотря на то, что этотъ періодъ совпалъ какъ разъ „съ эпохою смѣны двухъ катехизисовъ, когда обязательный авторитетъ митрополита Филарета былъ внезапно замѣненъ столь же обязательнымъ авторитетомъ Людвига Бюхнера.“ „Будучи съ дѣтства занятъ религіозными предметами, я въ возрастѣ отъ 14 до 18 лѣтъ прошелъ черезъ различныя фазы теоретическаго и практическаго отрицанія“, говоритъ о себѣ нашъ философъ [1]).

По окончаніи университета въ 1873 г. Соловьевъ оставался лѣто въ Москвѣ и готовился къ кандидатскому экзамену. Тутъ онъ особенно сблизился съ П. Юркевичемъ, котораго цѣнилъ не только за его взгляды, но любилъ и за его характеръ и неподдѣльный юморъ. Въ это время взгляды Соловьева въ общемъ уже совершенно сложились, и хотя они впослѣдствіи и подверглись значительнымъ измѣненіямъ, но эти измѣненія не коснулись коренныхъ основъ. Объ этихъ взглядахъ даетъ нѣкоторое представленіе первая статья Соловьева, появившаяся въ 1873 году и написанная еще на университетской скамьѣ: „Миѳологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ“; эта статья носитъ на себѣ явные слѣды вліянія Шеллинга и Хомякова.

8-го іюня 1873 г. В. С. Соловьевъ былъ утвержденъ въ званіи кандидата Московскаго университета по историко-филологическому факультету и, согласно ходатайству этого университета, оставленъ при немъ для дальнѣйшаго усовершенствованія по предмету философіи и для приготовленія къ профессорскому званію. Такимъ образомъ первый подготовительный періодъ жизни Соловьева окончился, и онъ вступилъ въ періодъ научной дѣятельности, которая на первыхъ порахъ поражаетъ своей интенсивностью. Съ 1874 по 1882 г. длится періодъ Lehrjahre Соловьева, его связи съ университетомъ и вообще служебной дѣятельности, періодъ, въ которомъ онъ выступалъ въ качествѣ профессора и въ которомъ онъ накоплялъ поразительно обширную эрудицію въ области философіи, исторіи церкви и церковной догматики.

Соловьевъ выступилъ на научномъ и литературномъ поприщѣ, когда въ русской наукѣ и обществѣ господствовали два теченія: съ одной стороны позитивизмъ, съ другой ученіе славянофиловъ. Позитивизмъ былъ въ полномъ расцвѣтѣ; славянофильское же направленіе клонилось уже къ упадку, ибо

---

[1]) Собр. соч. Вл. Соловьева т. VI стр. 645.

старые славянофилы сошли уже по большей части со сцены, младшее же поколѣніе славянофиловъ перемѣстило центръ тяжести ученія, перенеся его съ почвы церковной и религіозной на почву государственную и историческую. Соловьевъ былъ увлеченъ основными идеями старо-славянофильскаго ученія [1]) и до конца жизни остался ему вѣренъ, не смотря на то, что самъ весьма рѣзко критиковалъ младо-славянофильскую школу. Съ позитивизмомъ же онъ порвалъ всякую живую связь еще на университетской скамьѣ и въ своей магистерской диссертаціи выступилъ съ рѣзкой противъ него критикой; лишь гораздо позднѣе онъ не только призналъ, но даже преувеличилъ заслуги Конта въ той области, въ которой обыкновенно менѣе всего ищутъ значеніе Конта. 24-го ноября 1874 г. В. С. Соловьевъ защитилъ въ Петербургѣ магистерскую диссертацію подъ заглавіемъ „Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ". Въ этой книгѣ совершенно ясно выражены симпатіи Соловьева къ славянофильству, безъ всякой критики этого ученія; цѣль книги заключается въ томъ, чтобы показать, что развитіе философіи никоимъ образомъ на позитивизмѣ остановиться не можетъ, что значеніе метафизики совершенно ясно въ томъ признаніи, которое получило ученіе Шопенгауэра и Гартмана, не смотря на весьма существенные недостатки этихъ системъ. Защита диссертаціи и самая книга вызвали значительный интересъ и оживленныя пренія.

Оффиціальный оппонентъ профессоръ М. И. Владиславлевъ призналъ въ резенціи, помѣщенной въ Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія, большой талантъ автора; въ томъ же духѣ и въ томъ же журналѣ высказался и Н. Н. Страховъ. Совершенно иначе отнеслись къ книгѣ защитники позитивизма. На самомъ диспутѣ Соловьеву возражалъ г. Вольфсонъ, переводчикъ книги Льюиса „Исторія философіи". Вольфсонъ позднѣе свои замѣчанія выпустилъ въ свѣтъ отдѣльной брошюрой. Столь же отрицательно отнесся къ „Кризису западной философіи" и г. Лесевичъ, который въ статьѣ „Какъ иногда пишутся диссертаціи" (Отечественныя Записки 1875. № 1) не призналъ за книгою Соловьева никакихъ достоинствъ. Критика представителей позитивизма не могла быть безпристрастною и имманентною, поэтому Соловьевъ могъ совершенно спокойно отнестись къ ней, выяснивъ

[1]) Насколько сильно было увлеченіе Соловьева славянофилами показываетъ напр. мысль, которую мы встрѣчаемъ у него (I т. ст. :58), что «даже мусульманскій востокъ выше западной цивилизаціи».

въ своемъ отвѣтѣ нѣкоторыя недоразумѣнія г. Лесевича. Въ ученыхъ сферахъ защита диссертаціи произвела самое благопріятное впечатлѣніе. 19-го декабря Соловьевъ былъ избранъ и утвержденъ доцентомъ въ Московскій университетъ по каѳедрѣ философіи. О переводѣ въ Москву хлопоталъ въ то время М. М. Троицкій, бывшій тогда доцентомъ въ Варшавѣ, но попечитель округа нашелъ совмѣстное преподаваніе двухъ лицъ столь различныхъ по направленію неудобнымъ, и Троицкій попалъ въ Москву гораздо позднѣе. 27-го января 1875 г. молодой философъ прочелъ свою первую лекцію въ Московскомъ университетѣ, посвященную защитѣ метафизики. Лекціи въ Москвѣ Соловьевъ читалъ лишь полъ-года, ибо уже 31 мая 1875 состоялась командировка его за границу на одинъ годъ и три мѣсяца, съ ученою цѣлью. Цѣль командировки Соловьевъ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ: „изученіе индійской, гностической и средневѣковой философіи“ и находитъ, что самымъ удобнымъ мѣстомъ для этого можетъ быть Лондонъ съ его богатѣйшимъ Британскимъ музеемъ. Во время этой командировки Соловьевъ посѣтилъ не только Лондонъ, но и Парижъ, Ниццу и Египетъ. Въ „Трехъ свиданіяхъ“ онъ разсказываетъ о нѣкоторыхъ бывшихъ съ нимъ происшествіяхъ. По возвращеніи изъ командировки Соловьевъ приступилъ къ чтенію лекцій въ Московскомъ университетѣ, но уже 14 февраля 1877 г. онъ вышелъ въ отставку. Поводомъ къ этому послужила распря среди профессоровъ Московскаго университета изъ-за „мнѣнія“ проф. Любимова о необходимости измѣненія университетскаго устава. Мнѣніе это было поддержано Катковымъ. Отецъ Соловьева былъ въ лагерѣ противниковъ Любимова; нашъ философъ, увлекавшійся въ то время славянофильствомъ и находившійся въ нѣкоторой близости съ Катковымъ, — работы Соловьева въ это время печатались въ „Русскомъ Вѣстникѣ“—не одобрялъ того остракизма, которому подвергся Н. А. Любимовъ со стороны большинства профессоровъ Московскаго университета. Соловьевъ пробылъ въ отставкѣ 18 дней. 4-го марта 1877 г. онъ былъ назначенъ членомъ Ученаго комитета при министерствѣ народнаго просвѣщенія по представленію предсѣдателя его, А. И. Георгіевскаго. Съ этого момента начинается Петербургскій періодъ жизни Соловьева, первые годы котораго чрезвычайно богаты научными работами и педагогическою дѣятельностью. Но научная дѣятельность Соловьева въ Петербургѣ едва не прекратилась на время и самымъ неожиданнымъ образомъ. Началась турецкая война, столь популярная въ славянофильскихъ кружкахъ, и Соловьевъ

задумалъ отправиться на театръ военныхъ дѣйствій въ качествѣ корреспондента Московскихъ Вѣдомостей. Въ дѣлахъ Министерства Народнаго Просвѣщенія хранятся двѣ телеграммы слѣдующаго содержанія: „Убѣдительно прошу прислать скорѣе отпускной билетъ заказнымъ письмомъ. Москву Нескучное Александрійскій дворецъ. Необходимо для заграничнаго паспорта. Ѣду на Дунай. Соловьевъ". Другая отъ кишиневскаго губернатора на имя министра Народнаго Просвѣщенія отъ 18 іюня: „Испрашиваю разрѣшеніе выдать паспортъ на выѣздъ заграницу Надворному Совѣтнику В. С. Соловьеву". Однако, несмотря на разрѣшеніе министра, къ счастью для русской философіи, Соловьевъ не попалъ на театръ военныхъ дѣйствій, такъ что содержаніе аттестата, выданнаго ему 16-го мая 1877 г. изъ канцеляріи Московскаго университета, продолжало согласоваться съ дѣйствительностью; въ аттестатѣ значилось: „въ походахъ противъ непріятеля и въ самихъ сраженіяхъ, въ штрафахъ подъ слѣдствіемъ и судомъ не былъ, во время службы никакимъ случаямъ, которые могли бы служить препятствіемъ къ полученію имъ слѣдующаго чина и знака отличія безпорочной службы не подвергался". Почти четыре года Соловьевъ провелъ главнымъ образомъ въ Петербургѣ, занимаясь чтеніемъ публичныхъ лекцій, чтеніемъ лекцій въ университетѣ и на Высшихъ женскихъ курсахъ и печатаніемъ трехъ весьма важныхъ произведеній: „Чтенія о Богочеловѣчествѣ" (Правосл. Обозр. 1878—1881), „Философскія основы цѣльнаго знанія" (Ж. М. Н. П. 1877) и „Критика отвлеченныхъ началъ" (Русскій Вѣстн. 1877—1880). Лекціи „о Богочеловѣчествѣ" были прочитаны въ Соляномъ городкѣ передъ избранною публикою, впервые познакомившеюся съ талантливымъ лекторомъ, сумѣвшимъ заинтересовать ее богословскими вопросами. „Философскія основы цѣльнаго знанія" произведеніе, на которое діалектика Гегеля имѣла значительное вліяніе, предназначалось Соловьевымъ для докторской диссертаціи, но по совѣту М. И. Владиславлева Соловьевъ представилъ въ качествѣ диссертаціи другое свое произведеніе „Критику отвлеченныхъ началъ", которое онъ и защитилъ 6-го апрѣля 1880 года[1]). Казалось двери университета должны были открыться передъ Соловьевымъ, но Владиславлевъ не поддержалъ его, и онъ выступилъ въ университетѣ лишь въ качествѣ приватъ-доцента. Каковы

[1]) Подробный и не вполнѣ благопріятный разборъ диссертаціи Соловьева мы находимъ въ книгѣ Б. Н. Чичерина «Мистицизмъ въ наукѣ» Москва 1800. Этическое ученіе Соловьева разобрано Н. Г. Дебольскимъ въ его книгѣ «Высшее благо» СПБ. 1886.

были мотивы Владиславлева—это трудно сказать. Иначе отнесся къ Соловьеву К. Н. Бестужевъ-Рюминъ: онъ привлекъ его на Высшіе женскіе курсы, поручивъ ему чтеніе лекцій по исторіи философіи. Однако, педагогическая дѣятельность Соловьева была и въ Петербургѣ непродолжительна. 28-го марта 1881 г. Соловьевъ произнесъ въ залѣ Кредитнаго общества рѣчь [1]), закончившуюся неожиданно для слушателей смѣлыми словами о томъ, что царю въ силу высшей правды слѣдуетъ простить цареубійцъ, словами, вызвавшими недоумѣніе у однихъ слушателей и восторгъ въ другихъ. Сказанное Соловьевымъ поставило его въ неудобное положеніе къ оффиціальнымъ сферамъ, и хотя на Соловьева не было оказано никакого давленія ни со стороны непосредственнаго его начальства, ни со стороны центральнаго вѣдомства, но онъ счелъ все-таки для себя болѣе удобнымъ подать въ отставку для того чтобы пріобрѣсти полную свободу и возможность высказывать свои мнѣнія безъ стѣсненія. 6-го ноября Соловьевъ лично передалъ министру прошеніе объ отставкѣ, причемъ министръ, баронъ Николаи, сказалъ ему: „я этого не требовалъ"; прошеніе, однако, 11-го ноября 1881 г. было принято. Въ слѣдующемъ году Соловьевъ прочелъ еще нѣсколько лекцій въ университетѣ и этимъ закончилась его педагогическая дѣятельность. Въ теченіе 17 лѣтъ онъ не выступалъ въ качествѣ публичнаго лектора и вновь выступилъ передъ публикою лишь когда открылось С.-Петербургское философское общество. Гораздо позднѣе, за годъ до смерти, В. С. Соловьевъ получилъ отъ Варшавскаго попечителя Г. Э. Зенгера приглашеніе въ Варшавскій университетъ, но было уже слишкомъ поздно, Соловьевъ чувствовалъ, что вернуться на каѳедру онъ не можетъ.

Итакъ профессорская дѣятельность В. С. Соловьева была весьма кратковременною, и это отчасти по причинамъ внутреннимъ, ибо Соловьевъ не былъ ученымъ въ узкомъ значеніи этого слова и не могъ удовлетвориться преподаваніемъ философіи въ теченіе долгаго времени; но были, какъ мы видѣли, для этого и внѣшнія причины: въ Москвѣ онъ разошелся съ той группой профессоровъ, которая поддерживала его выборы, а въ Петербургѣ онъ не встрѣтилъ въ Владиславлевѣ того сочувствія, на которое въ правѣ былъ расчитывать. Вообще въ оффиціальныхъ сферахъ Соловьева недостаточно оцѣнили и не поняли важности привлеченія его къ университету;

[1]) См. Былое. Мартъ 1906 г, стр. 48 и слѣд.

въ этомъ отношеніи весьма характерно изреченіе гр. Делянова, приведенное въ некрологѣ Соловьева, написанномъ Н. И. Бакстомъ. Графъ Деляновъ отклонилъ предложеніе назначить Соловьева профессоромъ, мотивируя свой отказъ словами: „онъ человѣкъ съ идеями". Мы не думаемъ, чтобы Соловьевъ помирился въ теченіе долгаго времени съ скромною ролью профессора университета; но нѣсколько лѣтъ спокойнаго и обезпеченнаго труда дали бы ему, безъ сомнѣнія, возможность закончить его философскую систему, которая отчасти по внѣшнимъ причинамъ не доведена имъ до конца. Съ 1882 года начинаются Wanderjahre Соловьева; онъ выходитъ на арену публицистики и съ нея болѣе уже не сходитъ. Если разсмотрѣть идейное содержаніе написаннаго Соловьевымъ за четырехлѣтній періодъ, то придется сказать, что обѣ его диссертаціи обнаружили въ немъ критика громаднаго дарованія, но положительные взгляды его содержатся не въ нихъ, а въ лекціяхъ „О Богочеловѣчествѣ" и въ „Философскихъ основахъ цѣльнаго знанія"; это положительное содержаніе имъ было впослѣдствіи повторено въ третьемъ отдѣлѣ его французскаго сочиненія La Russie et l'église universelle.

Восемнадцать лѣтъ литературной дѣятельности Соловьева (съ 1882 по 1900 г.) могутъ быть раздѣлены на три періода. Въ первомъ періодѣ (1882 по 1888 г.) Соловьева интересовали главнымъ образомъ религіозные и церковные вопросы. Такъ какъ философія Соловьева зиждется на религіозной почвѣ, то весьма естественно, что онъ пожелалъ выяснить съ большею отчетливостью именно эту сторону дѣла. Будучи въ основныхъ взглядахъ сторонникомъ старо-славянофильскаго ученія, Соловьевъ пришелъ, однако, благодаря своимъ занятіямъ по церковной исторіи, къ заключенію, что славянофилы (Хомяковъ) ошибочно смотрѣли на фактъ раздѣленія церквей, возводя его въ принципъ. Это заключеніе должно было нѣсколько сблизить Соловьева съ католицизмомъ и отдалить отъ православія, какъ оно понималось нѣкоторыми его представителями, въ особенности по вопросу о догматическомъ развитіи церкви. Въ это время написаны Соловьевымъ „Религіозныя основы жизни", „Исторія и будущность теократіи" (Загребъ, 1886 г.) и La Russie et l'église universelle. (Paris 1889 г.).

Съ 1888 по 1895 г. Соловьевъ занимается по преимуществу вопросами политики, въ особенности національнымъ. Переходъ отъ вопросовъ церковныхъ къ вопросамъ политики былъ вполнѣ естественнымъ и необходимымъ для Соловьева. Въ сущности, здѣсь

никакого перехода не было; это то же служеніе одной идеѣ, но въ иной ея формѣ. Для Соловьева не существовало философіи какъ абстрактнаго ученія; точно также и религія не была для него только догмою, а самою жизнью. Христіанство получало для него значеніе, когда оно проводилось въ жизнь, поэтому, понявъ сущность христіанства, убѣдившись, что религія и философія по существу одно и то же, онъ естественно обратился къ вопросу о томъ, какъ проводятся въ жизнь христіанскіе принципы вообще и въ особенности тѣми людьми, которые не отвергаютъ связи съ церковью; итакъ, весьма естественно, что Соловьеву пришлось обратиться къ критикѣ политической программы младшаго поколѣнія славянофиловъ. Если онъ разошелся съ славянофилами въ нѣкоторыхъ взглядахъ на вопросы церковной и религіозной жизни, то нечего удивляться, что онъ разошелся въ гораздо большей степени со взглядами историко-государственными младославянофиловъ. Внѣшнимъ поводомъ къ тому, что Соловьевъ обратился къ вопросамъ политическимъ отъ вопросовъ церковныхъ, послужило запрещеніе Соловьеву со стороны духовной цензуры писать по вопросамъ церкви.

Наконецъ, третій періодъ дѣятельности Соловьева (съ 1895 по 1900 г.) характеризуется возвращеніемъ Соловьева къ занятіямъ научнымъ и философскимъ. Соловьевъ существенно дополняетъ свои положительные взгляды, высказанные въ лекціяхъ „о Богочеловѣчествѣ“, въ „Основахъ цѣльнаго знанія“ и въ „La Russie et l'église universelle“, блестящимъ изложеніемъ системы этики (Оправданіе добра), попыткою, къ сожалѣнію неоконченной, изложить свою гносеологію, наконецъ, въ популярной формѣ даетъ рѣшеніе проблемы зла (Три разговора); сверхъ всего этого Соловьевъ принимается за переводъ сочиненій Платона.

Восемнадцать лѣтъ литературной дѣятельности принесли Соловьеву много радости, но вмѣстѣ съ тѣмъ и много огорченій. Тѣ люди, которые встрѣтили съ восторгомъ его первые шаги на научномъ и литературномъ поприщѣ, постепенно отъ него удалились. Н. Н. Страховъ, К. Н. Бестужевъ-Рюминъ и другіе стали относиться къ нему враждебно, зато Соловьевъ пріобрѣлъ новыхъ друзей въ либеральномъ лагерѣ [1]). Изъ сотрудника Русскаго Вѣстника

[1]) Довольно сложныя идейныя отношенія были у Соловьева къ Л. Н. Толстому. Оба въ религіозномъ интересѣ видятъ центральную жизненную задачу, но религію Л. Толстой понимаетъ совершенно иначе, чѣмъ Соловьевъ: Соловьевъ стоитъ на почвѣ исторіи и догматики, Толстой отвер-

и Православнаго Обозрѣнія Соловьевъ сдѣлался сотрудникомъ Вѣстника Европы и Недѣли; но союзъ его съ либералами былъ въ сущности такимъ же неполнымъ, какимъ ранѣе того союзъ съ славянофилами; съ первыми у Соловьева оказались общіе враги, общія антипатіи, съ послѣдними же общія симпатіи. Дѣйствительно, въ самомъ коренномъ пунктѣ Соловьевъ всегда оставался вѣрнымъ или, лучше сказать, всегда сходился съ славянофилами; именно въ томъ, что религіозной жизни и тотъ и другіе придавали первенствующее значеніе, въ то время какъ въ лагерѣ западниковъ религіозный интересъ стоялъ чуть ли не на послѣднемъ планѣ. Кромѣ того что вопросу о соединеніи церквей западники не придавали никакого значенія, Соловьевъ не могъ и во многихъ иныхъ пунктахъ присоединиться къ либеральной программѣ. Либералы не могли простить Соловьеву ни его стихотворенія на чудесное спасеніе въ Боркахъ, ни стихотворенія къ Зигфриду. Защита войны вообще и въ частности англичанъ въ ихъ борьбѣ съ бурами, критика ученія Толстого, вѣра Соловьева въ антихриста—все это было непріемлемымъ для сухой, хотя, можетъ быть, и практической программы западниковъ. Слова Ферри о франко-русскомъ союзѣ вполнѣ примѣнимы и къ союзу Соловьева съ западниками: у нихъ не было общихъ симпатій, а лишь общія антипатіи. Въ концѣ концовъ тягость этого союза должна была дать себя почувствовать, и поэтому Соловьевъ долженъ былъ перейти вновь къ служенію вѣчнымъ идеямъ, послѣ того какъ онъ много лѣтъ несъ полезную безъ сомнѣнія, но непріятную службу, которую онъ самъ называетъ „послушаніемъ", состоявшую въ выметеніи печатнаго „сора и мусора", которымъ наши лжеправославные лжепатріоты старались завалить общественное сознаніе.

Соловьевъ началъ свою дѣятельность съ служенія наукѣ, въ это время онъ съ нѣкоторымъ недовѣріемъ смотрѣлъ на публицистику. Страхова онъ упрекалъ въ томъ, что въ немъ „литераторъ заѣлъ человѣка"; но вскорѣ самъ Соловьевъ становится литераторомъ и находитъ, что среда литераторовъ болѣе чуткая и живая, чѣмъ среда кабинетныхъ ученыхъ; однако, подъ конецъ жизни Соловьевъ на свою дѣятельность, какъ публициста, сталъ смо-

гаетъ исторію и хочетъ раціонализировать христіанство. Пути обоихъ мыслителей должны были разойтись, и въ «Оправданіи добра» и «Трехъ разговорахъ» разрывъ окончательно провозглашенъ Соловьевымъ. Очень важное значеніе для опредѣленія отношеній Соловьева къ Л. Толстому [и]мѣетъ письмо Соловьева, опубликованное въ „Вопросахъ Философіи" въ [19]05 г., № 79.

трѣть какъ на послушаніе, и сталъ вновь стремиться къ научнымъ занятіямъ. Дѣйствительно, рознь литературы и науки, переходящая въ Россіи иногда во вражду, есть нѣчто неестественное и тягостное, и Соловьевъ этого не могъ не чувствовать. Публицистика, однако, была для Соловьева не только послушаніемъ, но и источникомъ средствъ для жизни. Въ связи съ этимъ одно обстоятельство его жизни заслуживаетъ упоминанія: его приглашеніе въ 1891 г. редакторомъ отдѣла философіи въ энциклопедическомъ словарѣ Брокгауза и Эфрона, давшее ему нѣкоторое, хотя и небольшое, обезпеченіе и независимость отъ ежемѣсячной литературной работы. Избраніе во вновь учрежденную въ 1899 г. Пушкинскую Академію было Соловьеву весьма пріятно; въ этомъ онъ видѣлъ признаніе своихъ литературныхъ заслугъ, а отчасти и шагъ къ избранію во второе отдѣленіе Академіи Наукъ. Соловьеву было бы весьма нетрудно пріобрѣсть себѣ необходимыя средства чтеніемъ публичныхъ лекцій, которыя посѣщались весьма ревностно; успѣху его лекцій способствовали вдохновенная наружность лектора и его чарующій голосъ; однако онъ къ этому средству прибѣгалъ лишь ради цѣлей благотворительныхъ или же выступалъ въ научныхъ обществахъ: такъ въ С.-Петербургскомъ философскомъ обществѣ онъ читалъ объ этикѣ Платона, о Контѣ, о Лермонтовѣ и о Бѣлинскомъ, наконецъ о Пратогорѣ (въ закрытомъ засѣданіи). Чтеніе публичныхъ лекцій было всегда большою тягостью для Соловьева; онѣ утомляли и разстраивали его болѣе, чѣмъ всякій другой трудъ.

Непрерывная и весьма нервная умственная работа истощили физическія силы Соловьева, избыткомъ коихъ онъ никогда не отличался. Болѣе правильная работа и, вообще, болѣе правильный образъ жизни, по всей вѣроятности продлили бы жизнь Соловьева; но упорядочить образъ жизни онъ не былъ въ состояніи: работа за письменнымъ столомъ по ночамъ и, вслѣдствіе этого, недостатокъ сна, а можетъ быть и недостаточное питаніе—такъ какъ Соловьевъ былъ полувегетаріанцемъ, т. е. не ѣлъ мяса, хотя ѣлъ рыбу—быстро истощили силы его и привели къ преждевременной смерти. Соловьевъ иногда дѣлалъ попытки внести нѣкоторый порядокъ въ свою работу; для этой цѣли онъ уединялся, напримѣръ жилъ въ Лѣсномъ (въ 1880 г.), въ Царскомъ селѣ (въ 1896 г.), у Троицы въ Москвѣ (въ 1887 г.), въ Раухѣ около Иматры, въ Выборгѣ, въ Пустынкѣ, но онъ самъ былъ человѣкомъ слишкомъ общительнымъ, чтобы лишать своихъ многочисленныхъ друзей удовольствія бесѣды съ нимъ; а попавъ въ Петер-

бургъ или Москву, онъ вновь подпадалъ поневолѣ тому нездоровому режиму, который подтачивалъ его силы. Частыя поѣздки за границу не всегда служили цѣлямъ возстановленія здоровья. Такъ, продолжительное пребываніе его въ 1886 г. за границей въ Загребѣ было использовано имъ для написанія „Исторіи теократіи"; только въ 1893 г., когда онъ получилъ довольно значительную сумму за изданіе сочиненій отца, онъ путешествовалъ по Европѣ съ цѣлью отдыха, побывалъ въ Единбургѣ, который считалъ самымъ красивымъ городомъ въ Европѣ; да еще въ 1899 г. съ тою же цѣлью онъ поѣхалъ вторично въ Египетъ [1]) и хотѣлъ побывать въ Палестинѣ, но на это не хватило средствъ.

Послѣдніе годы жизни Соловьевъ физически весьма измѣнился, его мучила экзема, появившаяся на рукахъ, и весьма безпокоила болѣзнь глазъ; однако никому изъ близкихъ его не приходило въ голову, что это признаки близкаго конца. Смерть послѣдовала послѣ непродолжительной болѣзни 30-го іюля 1900 г. совершенно неожиданно для всего русскаго общества. Послѣдніе дни описаны весьма трогательно въ превосходныхъ страницахъ кн. С. Трубецкаго, помѣщенныхъ въ Вѣстникѣ Европы въ сентябрьской книжкѣ за 1900 г. Кто могъ тогда думать, что и этотъ блестящій писатель, столь родственный по духу Соловьеву, такъ скоро послѣдуетъ за своимъ учителемъ!

II.

Дать общую характеристику душевнаго склада Соловьева въ одно и то же время чрезвычайно легко и весьма трудно. Въ немъ было столько рѣзко выдающихся и поразительныхъ чертъ, что онѣ всякому бросались въ глаза. Эти черты удачно схвачены въ статьѣ В. Д. Кузьмина-Караваева и, отчасти, въ книгѣ В. Л. Величко о Соловьевѣ.

Нельзя, конечно утверждать того, что Соловьевъ явился со сложившимся темпераментомъ и характеромъ, подобно Минервѣ, выскочившей во всеоружіи изъ головы Юпитера. Въ характерѣ Соловьева были черты, заставлявшія опасаться, что изъ него выйдетъ религіозный фанатикъ; однако этого не случилось, и если онъ въ дни молодости находилъ, что фанатизмъ въ хорошемъ

---

[1]) Объ этомъ путешествіи есть нѣкоторыя, хотя неточныя, свѣдѣнія въ фельетонѣ г. Ельца въ С.-Петербург. Вѣд. 1902. № 205.

дѣлѣ есть дѣло хорошее, то впослѣдствіи онъ утверждалъ, что фанатизмъ всегда и во всемъ неизвинителенъ. Мы не станемъ слѣдить за этимъ измѣненіемъ во взглядахъ и въ характерѣ Соловьева, скажемъ лишь, что онъ обладалъ тѣмъ, что единственно цѣнно въ мірѣ, т. е. доброю волею, добротою сердца. Этимъ центральнымъ качествомъ его сердца, нашедшимъ себѣ опору въ его живой вѣрѣ въ Христа, объясняются и всѣ остальныя черты его характера и образа его дѣйствій: его удивительная душевная чистота и безкорыстіе, желаніе гдѣ возможно и чѣмъ возможно помочь своимъ ближнимъ, въ особенности угнетеннымъ (напр. евреямъ), его удивительная деликатность и умѣніе читать въ чужой душѣ, его вѣжливость [1]),—качество, которое онъ такъ высоко цѣнилъ. Гнѣвъ и вообще страсть, конечно, не были чужды Соловьеву, но они не владѣли его душой; въ „Судьбѣ Пушкина" онъ говоритъ: „Нѣтъ такого житейскаго положенія, хотя бы возникшаго по нашей собственной винѣ, изъ котораго нельзя выйти при доброй волѣ достойнымъ образомъ" [2]); это вполнѣ примѣнимо и къ нему самому. Желаніе примиренія всегда оказывалось у него сильнѣе мимолетныхъ настроеній, благодаря высотѣ нравственнаго міросозерцанія, которое стало его принципомъ жизни. Но одна сторона его характера заслуживаетъ особаго упоминанія: это его общительность, остроуміе и веселость, которыя дѣлали его незамѣнимымъ собесѣдникомъ и привлекали къ нему столько сердецъ. Нечего поэтому удивляться, что у Соловьева было столько друзей, притомъ изъ самыхъ разнообразныхъ слоевъ общества, различныхъ по положенію и состоянію. Онъ былъ столь же желаннымъ гостемъ въ салонахъ австрійскаго и англійскаго посланниковъ, какъ и въ кабинетахъ своихъ товарищей по наукѣ и публицистикѣ. Комната въ гостинницѣ, въ которой онъ жилъ, частенько была переполнена лицами, ничего общаго между собой не имѣвшими, кромѣ интереса, возбуждаемаго личностью Соловьева. При такихъ условіяхъ нельзя, конечно, говорить о правильной работѣ: онъ не разъ, вѣроятно, повторялъ слова Пальмерстона: „La vie serait supportable sans les plaisirs". Такъ какъ Соловьевъ самъ о себѣ, о своемъ здоровьѣ и удобствахъ, ни сколько не заботился и не позволялъ другимъ заботиться о себѣ, то рабочій день его нельзя назвать иначе, какъ ненормальнымъ. Его работу прерывали не

[1]) Ср. напр. Три разговора VIII т. стр. 489 и сл.

[2]) Мысль эта въ примѣченіе не только къ человѣку но и къ народу встрѣчается у Соловьева уже въ его рѣчи о Достоевскомъ См. III т. стр. 186.

только друзья и лица, приходившія къ нему за дѣломъ, но въ гораздо большей степени лица, искавшія у него матеріальной поддержки и часто самымъ безцеремоннымъ образомъ эксплуатировавшія и его время и его кошелекъ. Само собою разумѣется, что личныхъ враговъ Соловьевъ не имѣлъ, а лишь идейныхъ противниковъ, и этимъ онъ наносилъ часто безпощадные удары. Его полемическія произведенія выдѣляются по тонкости критическихъ пріемовъ, по неподдѣльности юмора и по умѣнію брать вопросъ съ его принципіальной стороны. Но и здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что Соловьевъ старался идейный споръ отдѣлять отъ личныхъ отношеній. Конечно, со Страховымъ Соловьевъ долженъ былъ разойтись, послѣ того какъ онъ упрекнулъ его въ равнодушіи къ истинѣ, но передъ смертью Страхова Соловьевъ постарался примириться со своимъ противникомъ, точно также какъ онъ примирился и съ В. В. Розановымъ, котораго назвалъ Іудушкой и высмѣялъ въ „странномъ чествованіи Пушкина“.

Указанныя стороны характера Соловьева для всѣхъ очевидны, и не требуется большой наблюдательности, чтобы ихъ подмѣтить, ими, конечно, въ извѣстной мѣрѣ опредѣляются его жизнь и произведенія, но не объясняются вполнѣ. Нужно ближе присмотрѣться къ нему, чтобы проникнуть въ его душу и замѣтить, что за этими лежащими на поверхности чертами скрывалась душевная глубина не лишенная, можетъ быть, нѣкоторого противорѣчія.

Причина того, что Соловьевъ, при всей своей кажущейся общедоступности, остается неуловимымъ для большинства, лежитъ въ разносторонности его талантовъ и сосредоточенности его характера и мысли: онъ прямая противоположность того типа, который хорошо обозначенъ словами homo unius libri, и, однако, во всей его дѣятельности, почти въ каждой строкѣ имъ написанной, чувствуется, что имъ владѣетъ одна затаенная мысль, предметъ всей его жизни, всѣхъ его стремленій. Дѣйствительно, трудно найти писателя, который съ равнымъ мастерствомъ выступалъ бы въ столь разнообразныхъ литературныхъ областяхъ, какъ Соловьевъ: онъ—теологъ и глубокій знатокъ исторіи церкви, онъ—философъ, отъ взоровъ котораго не скрылась ни одна изъ обширныхъ отраслей философскаго знанія, онъ—политикъ, защищающій и отстаивающій въ рядѣ блестящихъ полемическихъ статей свои взгляды, онъ—поэтъ, умѣющій придать одинаково совершенную форму и шутливой эпиграммѣ и глубокому лирическому стихотворенію и повѣсти, написанной въ нѣжныхъ тонахъ; но что бы онъ ни писалъ, во всемъ чувствуется, что важно

только одно: читатель все время чувствуетъ, что серьезный взоръ автора слѣдитъ за нимъ и старается уловить хотя бы проблескъ сознанія, что единственное цѣнное въ жизни — это вѣра въ безусловное начало, это живое религіозное чувство.

Религіозная идея—это центральная идея всего мышленія Соловьева, единственное стремленіе всей его жизни; эта идея и придаетъ такую законченность и сосредоточенность всей дѣятельности и жизни покойнаго философа. Невольно напрашивается сравненіе, которое на первый взглядъ покажется неестественнымъ и натянутымъ. Дѣятельность Соловьева мы сравнили бы съ дѣятельностью Сократа, ибо у обоихъ религіозная идея была центральной въ ихъ жизни, и оба боролись во имя безусловнаго съ разлагающими софистическими ученіями. Обоихъ воодушевляла мысль, что спасеніе общества возможно единственно въ томъ случаѣ, если будутъ признаны и призваны къ жизни безусловныя начала.

Безъ сомнѣнія, современная софистика націоналистовъ по виду нисколько не похожа на уравнительную софистику древнихъ, но по существу обѣ тожественны, такъ какъ одинаково направлены къ разрушенію этическихъ началъ жизни. Въ томъ оба философа были правы, что ждали спасенія исключительно отъ оживленія религіознаго начала, такъ какъ идеальное стремленіе человѣчества,—а безъ этого стремленія человѣческая жизнь должна неминуемо заглохнуть и омертвѣть— прежде всего находитъ себѣ выраженіе въ религіи. Пусть индивидъ можетъ прожить безъ религіи и найти иной выходъ для идеальныхъ стремленій, но человѣчество въ цѣломъ этого не можетъ. И тамъ, гдѣ прекратилась бы религіозная жизнь, прекратилась бы вмѣстѣ съ тѣмъ и всякая жизнь. Вотъ между прочимъ почему Соловьевъ стоялъ за догматическое развитіе церкви, какъ несомнѣнный признакъ жизненности ея, и странно, что именно это воззрѣніе подвергалось наибольшей критикѣ со стороны представителей церкви, не распознавшихъ въ Соловьевѣ своего союзника.

Большая публика видѣла въ Соловьевѣ блестящаго философа, публициста, поэта, и только немногимъ было ясно, что всей его дѣятельностью руководитъ одно начало, придающее цѣльность разнообразнымъ формамъ.

Въ Соловьевѣ сочетались, повидимому, непримиримыя противоположности. Это, впрочемъ, свойственно всякой талантливой натурѣ. Средняго человѣка легко подвести подъ опредѣленную категорію и, подведя его подъ извѣстную рубрику, съ нимъ можно покончить

всѣ счеты. Не то съ выдающимся человѣкомъ, его трудно подвести подъ отвлеченныя категоріи разсудка и нужно постараться измѣнить ихъ, чтобы понять такого человѣка. О Соловьевѣ самыя разнообразныя направленія и общественныя теченія съ нѣкоторымъ правомъ могли сказать: „онъ нашъ". Изъ его мыслей различные писатели съ нѣкоторой долей истины могли вывести самыя противоположныя ученія. И въ этомъ еще Соловьевъ похожъ на Сократа, ученіе котораго его учениками было развито въ двухъ прямо противоположныхъ направленіяхъ. Дѣйствительно, развѣ не видѣли одни въ Соловьевѣ теолога-католика, въ то время какъ другіе считали его истинно православнымъ. Развѣ въ Соловьевѣ-философѣ не видятъ одни только мистика, въ то время какъ другіе считаютъ его раціоналистомъ. Соловьевъ-политикъ однимъ представляется „измѣнникомъ" истинно русскимъ началамъ, въ то время какъ другіе считаютъ его представителемъ настоящаго русскаго духа. Одни видятъ въ Соловьевѣ только либерала, другіе прямо заявляютъ, что Соловьевъ былъ консерваторъ. Наконецъ, въ Соловьевѣ-поэтѣ одни стараются видѣть декадента, а другіе— поборника искусства ради искусства. Сколько противорѣчивыхъ мнѣній, и всѣ они имѣютъ нѣкоторое основаніе, хотя всѣ въ своей односторонности ложны. Постараемся нѣсколько разобраться въ этихъ противорѣчивыхъ сужденіяхъ.

Первое противорѣчіе отчасти разрѣшается тѣмъ, что въ мистицизмѣ Соловьева мы имѣемъ какъ бы синтезъ созерцательныхъ восточныхъ тенденцій и дѣятельныхъ западныхъ, отчасти же тѣмъ, что Соловьевъ былъ именно мистикомъ. Вѣдь сущность всякого мистицизма состоитъ въ индивидуальномъ постиженіи безконечнаго; то, что недоступно ни разумному, ни, тѣмъ менѣе, разсудочному пониманію, того мистикъ хочетъ достичь непосредственно въ интеллектуальномъ созерцаніи или же въ глубинахъ чувствующаго сердца. Безъ сомнѣнія, мистикъ признаетъ откровеніе безконечнаго въ религіозномъ сознаніи, но такъ какъ это откровеніе произошло въ прошломъ и передано словами, выражающими формы разума конечнаго существа, то всякое ранѣе бывшее откровеніе мистикъ старается пополнить и понять непосредственнымъ, индивидуальнымъ воспріятіемъ безусловнаго. Вотъ почему всякій мистицизмъ, будучи основою религіи, въ то же время влечетъ своего адепта за установившіяся религіозныя формы. Мистицизмъ поэтому въ извѣстномъ смыслѣ выше конфессіональныхъ различій, и трудно найти мистика, кото-

рый былъ бы въ строгомъ значенiи слова правовѣрнымъ [1]). У Соловьева къ этому обстоятельству присоединялось еще одно—его глубокое знанiе исторiи христiанской догматики, которое научило его тому, что догматическое развитiе церкви не закончено, что многiе пункты еще подлежатъ разсмотрѣнiю и опредѣленiю. И если Соловьевъ жилъ и умеръ въ православiи, то, можетъ быть, по той же самой причинѣ, которая Сократа заставила сказать, что онъ еще въ утробѣ матери былъ Аѳиняномъ.

Второе противорѣчiе—мистицизма и рацiонализма—объясняется воззрѣнiями Соловьева на отношенiе философiи и религiи; онъ признавалъ ихъ тожество по существу и различiе по формѣ. Сама по себѣ вся истина заключена въ живой вѣрѣ, и религiозное сознанiе нуждается не столько въ оправданiи, сколько въ разъясненiи и истолкованiи. Если религiозную антиномiю мы могли примирить тѣмъ, что указали на философскiй мистицизмъ Соловьева, поднявшiй его въ сферу, гдѣ исчезаютъ конфессiональныя различiя, то философскую антиномiю, мнѣ кажется, можно разрѣшить указанiемъ на то, что религiозный интересъ былъ у Соловьева на столько всепоглощающимъ, что онъ на философiю могъ лишь смотрѣть какъ на средство убѣжденiя другихъ, въ которомъ самъ не нуждался. Чѣмъ полнѣе онъ примѣнялъ это средство, тѣмъ болѣе шансовъ было у него на то, чтобы быть понятымъ. Ни въ области эстетики, ни въ области этики философiя не можетъ создать ничего принципiально новаго, она разъясняетъ лишь то безусловное начало, которое непосредственно заключено въ религiозномъ сознанiи. Философiя представляетъ лишь аналитически то, что дано въ первоначальномъ синтезѣ сознанiя, и чѣмъ полнѣе справится философiя со своей задачей, тѣмъ лучше и тѣмъ яснѣе будетъ рацiоналистическiй строй системы.

Третья, политическая антиномiя объясняется, какъ мнѣ кажется, тѣмъ, что весь политическiй строй жизни и все, что съ нимъ связано, напримѣръ идея нацiональности, должны были имѣть въ глазахъ Соловьева второстепенное, служебное значенiе. Всѣ вопросы указаннаго характера въ свободной теократiи теряютъ свое значенiе, но они становятся ложными началами жизни, коль скоро имъ придаютъ первенствующее, принципiальное, неподобающее значенiе. Особенно ясно это относительно идеи нацiональности: какъ второ-

---

[1]) Примѣромъ правовѣрнаго мистицизма служитъ ученiе Викторинцевъ и Бонавентуры.

*

степенный принципъ, объединяющій извѣстное количество людей и дающій возможность вложить въ жизнь опредѣленное содержаніе, идея національности, несомнѣнно, имѣетъ значеніе; но если идею національности возвести въ верховное, руководящее начало жизни, тогда въ результатѣ получатся всѣ тѣ грустныя явленія, которыя называются націонализмомъ и противъ которыхъ столь страстно боролся Соловьевъ. Въ извѣстномъ смыслѣ то же слѣдуетъ сказать и о всемъ политическомъ строѣ: безразличный въ высшемъ смыслѣ, онъ получаетъ большое значеніе въ обществѣ, въ которомъ всякаго рода idola заслонили собой истинный смыслъ жизни, въ которомъ временные вопросы вытѣснили вѣчные интересы. Только въ такомъ смыслѣ Соловьевъ былъ политикомъ: за направленіе и исправленіе умовъ современниковъ онъ брался лишь потому, что это было настоятельною необходимостью. Программа Соловьева не могла быть ни программою либераловъ, ни программою консерваторовъ, такъ какъ воззрѣнія Соловьева ставили его выше тѣхъ и другихъ; у него были лишь точки соприкосновенія съ тѣми и другими. И въ этомъ отношеніи опять напрашивается прежнее сравненіе: Соловьевъ, подобно Сократу, обѣимъ сторонамъ говорилъ вещи для нихъ нестерпимыя.

Охранителямъ онъ говорилъ: Вы совершенно правы и заслуживаете всякой похвалы за то, что хотите охранять основы гражданскаго общежитія, — это дѣло самое важное; прекрасно, что вы охранители, бѣда лишь въ томъ, что вы плохіе охранители: вы не знаете и не умѣете что и какъ охранять. Слѣпота ваша происходитъ отъ самомнѣнія, а это заслуживаетъ извиненія, ибо зависитъ не отъ злой воли, а отъ вашей глупости и невѣжества... Софистамъ же онъ говорилъ: прекрасно вы дѣлаете, что вы подвергаете все вашей критикѣ, жаль только, что мыслители вы плохіе.

Наконецъ, что касается эстетической антиноміи, декадентства и служенія чистому искусству, то и здѣсь, мнѣ кажется, можетъ быть найденъ примирительный терминъ. Вѣдь сущность декадентства, взятаго въ лучшихъ его представителяхъ, состоитъ въ протестѣ противъ грубаго натурализма, господствовавшаго въ 70-хъ и 80-хъ годахъ прошлаго столѣтія. Натурализмъ есть ничто иное, какъ позитивизмъ въ сферѣ искусства, т. е. преклоненіе передъ фактами, приниженіе разума и подавленіе души внѣшнимъ міромъ. Это направленіе должно было привести къ уничтоженію всякаго творчества. Декадентство, какъ всякій протестъ, можетъ быть ударилось въ противоположную крайность; усмотрѣвъ правильно въ мистиче-

скомъ воспріятіи источникъ всякаго творчества, оно стало копаться въ тайникахъ безсознательной душевной жизни и провозглашать откровеніемъ все то смутное и неясное, что находило въ глубинѣ чувства. Самыя противоположныя мимолетныя настроенія теперь стали соединять въ одно цѣлое, и чѣмъ своеобразнѣе, неожиданнѣе и индивидуальнѣе обнаруженіе чувства, тѣмъ, казалось, и лучше. Безъ сомнѣнія, всякія обнаруженія великой личности оригинальны и интересны сами по себѣ; но если этому направленію слѣдуетъ средній человѣкъ, тогда онъ неминуемо впадаетъ въ неестественность и манерность и искажаетъ искусство. Соловьева спасала въ этомъ случаѣ его мистическая натура, и никто не умѣлъ такъ характерно выставить слабыя стороны декадентства, какъ именно онъ, хотя онъ и чувствовалъ, и сознавалъ значеніе этого направленія въ искусствѣ.

Мы упомянули о мистической натурѣ Соловьева и въ ней, въ этой самой глубокой чертѣ его характера, безъ сомнѣнія, ключъ къ пониманію произведеній и жизни философа. М. Лопатинъ указалъ въ своей статьѣ о Соловьевѣ на его необыкновенно реальную вѣру въ близкое и окончательное торжество правды на землѣ; интенсивность и живость вѣры находилась въ тѣснѣйшей зависимости отъ мистическаго настроенія Соловьева, ибо мистицизму вообще свойственно облекать отвлеченныя идеи въ яркіе и конкретные образы. Поэтому онъ искалъ въ многихъ частныхъ фактахъ подтвержденія своей вѣры. Явленія онъ дѣлилъ на физическія, психическія и мистическія и въ послѣднихъ видѣлъ конкретное оправданіе своей вѣры въ связь и воздѣйствіе потусторонняго міра на міръ конечнаго и ограниченнаго бытія. Въ реальности мистическихъ явленій и въ возможности для человѣка творческаго отношенія къ міру вѣчнаго бытія онъ никогда не сомнѣвался и не могъ сомнѣваться, ибо это значило бы отказъ отъ самого центра всего его существа; колебался онъ лишь относительно границъ, въ которыхъ слѣдуетъ признать явленія, названныя имъ психургическими. Въ этихъ явленіяхъ душа дѣйствуетъ какъ субстанціальная сила; къ нимъ относятся, напр., телепатическія явленія и о нихъ нашъ философъ выражается довольно осторожно. Въ предисловіи къ книгѣ Подмора онъ признаетъ, что нѣтъ никакого вѣроятія, чтобы всѣ разсказанныя въ этой книгѣ происшествія были только вымысломъ или самообольщеніемъ; съ бо́льшимъ недовѣріемъ относится онъ къ такъ называемому спиритизму (которымъ въ юности увлекался); не отрицая возможности явленій, онъ признаетъ, что почтенное сословіе медіумовъ успѣло себя зарекомен-

довать такъ, что для оказанія ему хотя бы малѣйшей степени довѣрія не представляется никакихъ объективныхъ основаній. Признаніе реальности мистическихъ явленій вытекало изъ признанія зависимости конечнаго бытія отъ абсолюта; существованіе же абсолюта было для Соловьева аксіомою вѣры.

Мистическое настроеніе Соловьева вытекало изъ его религіозности. Въ сущности мистика и религія такъ тѣсно связаны, что трудно сказать, гдѣ кончается одна и начинается другая область; ибо и религія, и мистика покоятся на живомъ чувствѣ внутренней связи съ сверхчеловѣческимъ.

Человѣкъ вѣрующій можетъ, конечно, не быть мистикомъ, если онъ принимаетъ религію какъ фактъ, если онъ слѣпо вѣритъ и не дозволяетъ разсудку касаться своей вѣры; но если онъ постарается озарить свѣтомъ разума свою вѣру, то ему представляется лишь одинъ исходъ, — предполагая, конечно, что онъ не впадетъ въ религіозный скепсисъ, — а именно признаніе фактовъ, о которыхъ свидѣтельствуетъ религіозное сознаніе, и попытка оправданія ихъ, насколько возможно, путемъ разума; это и есть мистицизмъ. Мистицизмъ можетъ принимать весьма разнообразныя формы въ зависимости отъ показаній религіознаго сознанія и отъ степени освѣщенія ихъ разумомъ; но всѣ виды мистицизма можно свести къ двумъ основнымъ: созерцательному, имѣвшему главнѣйшее распространеніе на востокѣ, и къ дѣятельному, представленному по преимуществу западными, католическими мистиками, напримѣръ, Августиномъ. Первый видъ полагаетъ центръ тяжести въ созерцаніе, въ непосредственное общеніе познающаго субъекта съ абсолютомъ, которое наступаетъ въ созерцаніи. Созерцаніе достигается въ состояніи экстаза; но экстазъ не есть чисто непроизвольное и пассивное состояніе, а требуетъ нѣкоторой подготовки; поэтому естественно, что теософическое познаніе все тѣснѣе связывается съ одной стороны съ особымъ психофизическимъ методомъ для производства экстатическихъ состояній, а съ другой— съ требованіемъ нравственнаго перерожденія человѣка для его общенія съ Богомъ, и самъ мистицизмъ, такимъ образомъ, переходитъ изъ области умозрительной въ опытную и реальную. Мы уже указывали на то, что въ Соловьевѣ мы имѣемъ какъ-бы синтезъ умозрительной и реальной мистики; дѣйствительно, Оригенъ былъ однимъ изъ любимѣйшихъ писателей Соловьева; но въ то же время, въ спорѣ съ Данилевскимъ, онъ ссылается на Августина, на Сенеку, вообще на римскихъ писателей предпочтительно передъ

греческими. Мистицизмъ Соловьева не былъ только созерцательнымъ; Соловьевъ не только вѣрилъ въ близкую осуществимость своего теократическаго идеала, но всѣ силы прилагалъ къ тому, чтобы способствовать его осуществленію. Но что же можетъ сдѣлать человѣкъ для абсолюта? Развѣ такое ничтожное существо нужно безусловному началу? Развѣ человѣкъ играетъ какую-либо роль въ мірѣ явленій или въ будущей теократіи? На этотъ вопросъ Соловьевъ находитъ готовый отвѣтъ въ своемъ мистическомъ настроеніи. Изъ двухъ возможныхъ воззрѣній на человѣка — скептическаго и мистическаго — Соловьевъ рѣшительно становится на сторону второго. Соловьевъ не сталъ бы повторять словъ Ф. Санчеса: „Человѣкъ—тщеславное существо, онъ возносится надъ всѣмъ, и если бы онъ могъ свергнуть Бога съ небесъ, то сдѣлалъ бы это; но онъ дѣлаетъ, что можетъ: онъ воображаетъ себя Богомъ и старается убѣдить въ этомъ и другихъ. И этого царя природы убиваетъ комаръ, виноградное зерно или волосъ, попавшій въ дыхательное горло, не говоря уже объ остальномъ, что извнѣ и изнутри постоянно грозитъ ему гибелью и держитъ его въ постояномъ страхѣ и страданіяхъ. По справедливости, человѣкъ есть пузырь на водной поверхности, и жизнь человѣка — постоянная война на землѣ. Если хорошенько все взвѣсить, то мы должны придти къ заключенію, что жизнь наша началась со слезъ, проходитъ въ слезахъ и оканчивается слезами“ [1]). Соловьевъ смотритъ на человѣка глазами графа Пико де ла Мирандола, признающаго за жизнью человѣка значеніе. Вотъ что говоритъ графъ Пико Мирандола. „Въ центрѣ всего созданнаго Богомъ поставленъ человѣкъ, какъ связующее звено между тварями вселенной. Онъ внутренне родственъ сверхчувственному міру, и въ то же время онъ царь и господинъ земныхъ тварей. Ему свойственъ духовный свѣтъ, даръ пониманія всего бытія. Его жизнь не изсчезаетъ вмѣстѣ съ мгновеніемъ, но она и не длится вѣчно. Онъ, по персидскому изрѣченію, есть цѣпь единенія, брачныя узы вселенной и по словамъ Давида мало отличается отъ ангеловъ.

Но не это образуетъ величіе его сущности, не этимъ вызываетъ онъ по справедливости и по праву всеобщее радостное восхищеніе. Почему мы не удивляемся ангеламъ и небеснымъ хорамъ? Счастливымъ считаю я человѣка потому, что ему завидуетъ не только животный міръ, но и астральные духи и всѣ

---

[1]) Sanchez Fr. Tractatus philosophici. Am. 1649. pag. 275 и 281.

существа. Здѣсь мы наталкиваемся на загадку, облеченную въ непонятное величіе. Въ чемъ заключается великое значеніе человѣка? Постараюсь выяснить это значеніе. Зданіе видимой нами вселенной уже было возведено величайшимъ строителемъ міра, какъ величественный храмъ его божественности по законамъ его непостижимо-святой мудрости: надзвѣздное пространство онъ предназначилъ чистымъ духамъ, въ сферахъ эфира поселилъ онъ вѣчныя души, а низшую матеріальную часть вселенной онъ заселилъ разнообразной толпой низшихъ существъ. Когда зданіе было закончено, въ строителѣ проснулось желаніе создать такое существо, которое было бы способно понимать эвритмію и закономѣрность мірозданія, любить его красоту и восхищаться его величіемъ. Поэтому-то Господь, какъ пишетъ Моисей и повторяетъ Платонъ въ своемъ Тимеѣ, только подъ конецъ подумалъ о сотвореніи человѣка.

Но не существовало типа или прообраза, который Онъ могъ бы положить въ основаніе своего новаго произведенія. Не располагалъ Онъ и никакими особенными сокровищами, которыя могъ бы дать своему новому сыну въ неразмѣнное наслѣдство. И не было на всемъ земномъ пространствѣ мѣста, гдѣ могъ бы поселиться тотъ, для котораго вселенная должна была быть объектомъ созерцанія, ибо всѣ сферы были распредѣлены между соотвѣтственными существами. Все мірозданіе было планомѣрно заполнено, и всѣ существа были распредѣлены по низшимъ, среднимъ и высшимъ сферамъ.

Но не являлось ли знакомъ всемогущества Отца то, что при сотвореніи послѣдняго существа Онъ встрѣтился съ затрудненіемъ? Не было ли знакомъ мудрости то, что Онъ колебался, чѣмъ одарить ему это существо? Не было ли знакомъ его милосердой любви то, что Онъ, надѣлившій всѣхъ съ божественною щедростью, заставилъ себя дать именно этому существу съ самаго начала въ спутники первородный грѣхъ?

Наконецъ великій мастеръ всѣхъ искусствъ порѣшилъ, что существо, которое нельзя уже было надѣлить чѣмъ-нибудь особеннымъ, будетъ обладать суммою того, что каждое отдѣльное существо называетъ своею принадлежностью. И вотъ онъ сдѣлалъ человѣка своимъ отраженіемъ, соединяющимъ въ себѣ все одинаковымъ образомъ, поставилъ его въ средину міра и сказалъ ему: „Мы не дали тебѣ, Адамъ, ни опредѣленнаго мѣста, ни своеобразной формы, ни особаго наслѣдства, для того

чтобы ты имѣлъ и обладалъ такимъ жилищемъ, такою формою и такими существенными качествами, какія самъ пожелаешь. Всѣ другія созданныя нами существа мы подчинили опредѣленнымъ законамъ. Одинъ ты ни въ чемъ не стѣсненъ и можешь стать тѣмъ, кѣмъ пожелаешь. Я поставилъ тебя въ центрѣ вселенной, чтобы ты могъ обозрѣть все и выбрать то, что найдешь подходящимъ. Мы создали тебя не небеснымъ и не земнымъ, не смертнымъ и не безсмертнымъ. Ибо ты долженъ по собственному желанію и къ своей чести быть собственнымъ строителемъ и ваятелемъ и образовать себя изъ того матеріала, который тебѣ понравится. Поэтому ничто не мѣшаетъ тебѣ спуститься до самой низшей ступени животнаго міра, но ты можешь подняться и въ высшія сферы божества". Человѣку даровано то, къ чему онъ стремится. Онъ можетъ быть тѣмъ, кѣмъ онъ пожелаетъ быть. Животныя съ самаго рожденія обладаютъ всѣмъ, что они вообще могутъ имѣть. Высшіе духи изъ вѣка или, по крайней мѣрѣ, со дня сотворенія, были тѣмъ, чѣмъ они останутся вѣчно. Только въ одномъ человѣкѣ посѣялъ Отецъ, при его рожденіи, сѣмена всяческой дѣятельности и зародыши всевозможнаго образа жизни. Они приносятъ цвѣты и плоды соотвѣтственно тому, какой за ними уходъ. Когда сѣютъ сѣмена растеній, то произрастаютъ растенія. Если человѣкъ будетъ лелѣять чувственныя наклонности, то онъ одичаетъ и станетъ звѣремъ. Если онъ будетъ слѣдовать разуму, то онъ сдѣлается небеснымъ существомъ. Если же онъ разовьетъ свои интеллектуальныя силы, то онъ станетъ ангеломъ и сыномъ божіимъ. А если, наконецъ, онъ, недовольный судьбою тварей, удалится въ центръ бытія, тогда онъ станетъ единымъ съ Богомъ и вознесется на уединенную высоту, на которой Отецъ царитъ надъ всѣмъ, и онъ самъ воздвигнетъ свой тронъ надъ всѣмъ. Кто можетъ не восхищаться этою способностью къ превращеніямъ, сходной со способностью хамелеона? Существуетъ ли что-либо, что могло бы вызвать бо́льшее удивленіе? Поэтому правъ былъ Асклепій изъ Аѳинъ, утверждавшій, что эта способность превращаться въ различныя существа изображена въ мистеріяхъ подъ чувственнымъ образомъ Протея. И поэтому же евреи и пиѳагорейцы справляютъ праздникъ метаморфозъ" [1]).

Человѣкъ для Соловьева, какъ и для приведеннаго писателя эпохи возрожденія, представлялся связующимъ звеномъ двухъ

[1]) I. Pici Mirandulae omnia opera ed. Par. 1517 pag. S. VI.

существа. Здѣсь мы наталкиваемся на загадку, облеченную въ непонятное величіе. Въ чемъ заключается великое значеніе человѣка? Постараюсь выяснить это значеніе. Зданіе видимой нами вселенной уже было возведено величайшимъ строителемъ міра, какъ величественный храмъ его божественности по законамъ его непостижимо-святой мудрости: надзвѣздное пространство онъ предназначилъ чистымъ духамъ, въ сферахъ эфира поселилъ онъ вѣчныя души, а низшую матеріальную часть вселенной онъ заселилъ разнообразной толпой низшихъ существъ. Когда зданіе было закончено, въ строителѣ проснулось желаніе создать такое существо, которое было бы способно понимать эвритмію и законо[illegible] ность мірозданія, любить его красоту и восхищаться его [illegible] Поэтому-то Господь, какъ пишетъ Моисей и повторяетъ [illegible] въ своемъ Тимеѣ, только подъ конецъ подумалъ о [illegible] человѣка.

Но не существовало типа или прообраза, который [illegible] бы положить въ основаніе своего новаго произведенія [illegible] лагалъ Онъ и никакими особенными сокровищами, [illegible] дать своему новому сыну въ неразмѣнное наслѣд[illegible] на всемъ земномъ пространствѣ мѣста, гдѣ могъ [illegible] тотъ, для котораго вселенная должна была быть [illegible] цанія, ибо всѣ сферы были распредѣлены между [illegible] существами. Все мірозданіе было планомѣрно [illegible] существа были распредѣлены по низшимъ, [illegible] сферамъ.

Но не являлось ли знакомъ всемогущества [illegible] при сотвореніи послѣдняго существа Онъ [illegible] неніемъ? Не было ли знакомъ мудрости то, [illegible] чѣмъ одарить ему это существо? Не было ли [illegible] дой любви то, что Онъ, надѣлившій [illegible] щедростью, заставилъ себя дать именно этому [illegible] начала въ спутники первородный грѣхъ?

Наконецъ великій мастеръ всѣхъ [illegible] существо, которое нельзя [illegible] беннымъ, будетъ обладать [illegible] существо называетъ сво[illegible] лалъ человѣка своимъ [illegible] все одинаковымъ обра[illegible] сказалъ ему: „Мы [illegible] мѣста, ни сво[illegible]

Въ мистическомъ настроеніи, въ боговдохновенности Соловьева лежитъ ключъ къ пониманію его натуры; въ этой боговдохновенности многіе находятъ оправданіе своего воззрѣнія на Соловьева какъ на пророка, несмотря на то, что самъ Соловьевъ писалъ о себѣ, что онъ не обладаетъ даромъ ясновидѣнія! [1]) Въ дѣйствительности вопросъ о томъ, было ли въ натурѣ Соловьева нѣчто пророческое или нѣтъ—довольно праздный и вполнѣ зависитъ отъ того, что̀ разумѣть подъ словомъ пророкъ. Въ мистикѣ заключается утвержденіе болѣе глубокаго пониманія дѣйствительной связи явленій; мистикъ смотритъ на вещи подъ видомъ вѣчности и передъ его взоромъ спадаютъ оковы пространства и времени; но иногда не нужно быть вовсе мистикомъ, для того чтобы предвидѣть и предсказывать нѣкоторыя событія. Достаточно обладать бо́льшей глубиною ума и чувства, чтобы изъ фактовъ выводить съ логической необходимостью заключенія, сокрытыя для большинства людей; такъ Лейбницъ предвидѣлъ французскую революцію; такъ, можетъ быть, и Соловьевъ предвидѣлъ и предчувствовалъ историческія событія, описанныя имъ въ стихотвореніи „Панмонголизмъ" и въ „Трехъ разговорахъ". Несомнѣнно, однако, что Соловьевъ обладалъ поэтическимъ вдохновеніемъ, а эту черту онъ считаетъ качествомъ пророка и видитъ въ поэтическомъ созерцаніи нѣчто родственное философской интуиціи: въ истинномъ поэтическомъ созерцаніи абсолютное воплощается въ индивидуальномъ, при чемъ индивидуальность не только сохраняется, но и безконечно усиливается. Высшая форма поэтическаго служенія отожествляется Соловьевымъ съ служеніемъ пророческимъ. Это служеніе объявляется словомъ правды, но совершается огнемъ любви. Пророки, по мнѣнію Соловьева, суть по преимуществу носители богочеловѣческаго сознанія и представители глубочайшаго нравственнаго соединенія всего человѣка и міра съ Богомъ; это суть люди, особымъ, непосредственнымъ, духовно-физическимъ способомъ соединенные со своими богами. Пророки существовали въ древнемъ Израилѣ; пророческое служеніе, упраздненное по праву христіанствомъ, на дѣлѣ сошло съ исторической сцены, и лишь въ исключительныхъ случаяхъ выступали пророки на ней, — большею частью въ извращенныхъ формахъ. Пророки суть носители въ обществѣ безусловной свободы, пріобрѣтаемой внутреннимъ подвигомъ. Право свободы основано на самомъ существѣ человѣка, но степень осуществленія

[1]) См. Собр. соч. т. VIII, стр. 584.

этого права всецѣло зависитъ отъ внутреннихъ условій, отъ степени достигнутаго нравственнаго совершенства. Дѣйствительнымъ носителемъ полной свободы можетъ быть только тотъ, кто внутренне не связанъ никакою внѣшностью, кто въ послѣднемъ основаніи не знаетъ другого мѣрила сужденій и дѣйствій, кромѣ доброй воли и чистой совѣсти. Свободные дѣятели высшаго идеала проводятъ его въ жизнь общества черезъ множество болѣе или менѣе полныхъ участниковъ ихъ стремленій. Пророкъ живетъ вѣрою въ истинный образъ будущаго, и цвѣты и плоды идеальной будущности не висятъ на воздухѣ личнаго воображенія, а держатся явнымъ стволомъ настоящихъ общественныхъ потребностей и таинственными корнями религіознаго преданія. Творятъ жизнь люди вѣры, это тѣ, которые называются мечтателями, утопистами, юродивыми — они же пророки, истинно лучшіе люди и вожди человѣчества. Въ этомъ смыслѣ Соловьевъ называлъ Достоевскаго пророкомъ и къ нимъ причислялъ великихъ русскихъ поэтовъ; въ этомъ смыслѣ, конечно, и Соловьевъ принадлежитъ къ нимъ, какъ одинъ изъ духовныхъ вождей русскаго народа. Наиболѣе глубокія черты характера русскаго народа нашли выраженіе въ сочиненіяхъ Соловьева; съ другой стороны его сочиненія сами послужатъ постояннымъ идейнымъ источникомъ для русской мысли, подобно тому какъ жизнь Соловьева, во всемъ согласная съ его ученіемъ, будетъ всегда служить примѣромъ для подражанія и нравственной поддержкой въ жизненной борьбѣ.

III.

Произведенія Соловьева чрезвычайно разнообразны. Многогранная природа его выразилась въ многоразличныхъ произведеніяхъ; однако, при всей ихъ разнохарактерности легко подмѣтить основную черту творчества Соловьева. Является ли онъ передъ нами въ образѣ философа, или богослова, или публициста и политика, или поэта, или литературнаго критика, или, наконецъ, полемиста,—основная тенденція его творчества остается всегда одной и той же: во всѣхъ его произведеніяхъ мы встрѣчаемся съ вѣрою въ безусловное начало и съ требованіемъ согласованія нашей жизни съ этимъ началомъ. Согласно съ этимъ у него двѣ главныхъ задачи: отчетливое выраженіе въ философскихъ терминахъ безусловнаго и полное проведеніе этическихъ принци-

повъ согласно съ принципомъ безусловнаго. Соловьевъ—философъ моралистъ, и совершенно не вѣрна мысль талантливаго ученика его, С. Булгакова, что этика наименѣе оригинальная часть ученія Соловьева, что „Оправданіе добра“ прекрасная „книга для чтенія“, прибавляющая очень мало „къ чисто философскому творчеству Соловьева“. Мы не знаемъ, что г. Булгаковъ называетъ „чисто философскимъ творчествомъ“, но очевидно, что и въ литературной критикѣ и въ публицистикѣ точка зрѣнія Соловьева есть чисто этическая. Соловьевъ самъ признаетъ, что въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ онъ этическіе вопросы разсматриваетъ съ особымъ вниманіемъ, что нравственность есть единственный путь сближенія съ абсолютомъ, посему признать этику Соловьева не оригинальной значило бы признать полный неуспѣхъ дѣятельности Соловьева. Вообще говоря, странное впечатлѣніе производятъ критическія сужденія о Соловьевѣ. Экономисты (С. Булгаковъ) утверждаютъ, что этика, и въ особенности политическая экономія Ахиллесова пята системы Соловьева; юристы (Спасовичъ, Кони), что слабѣйшая сторона философіи Соловьева—это его конструкція правовыхъ понятій; философъ (Введенскій) объясняетъ, въ чемъ заключается неуспѣхъ мистицизма Соловьева; поэты признаютъ стихотворенія Соловьева весьма слабыми; наконецъ критики и слышать не хотятъ о его пріемахъ разбора литературныхъ произведеній, но въ то же время всѣ признаютъ талантливость Соловьева и его оригинальность. Мнѣ кажется, что такія сужденія врядъ ли имѣютъ основаніе: геній Соловьева внѣ сомнѣнія, и взгляды его въ разныхъ областяхъ знанія можетъ быть не совпадаютъ со взглядами спеціалистовъ, обладающихъ нѣкоторыми учеными секретами, но вытекаютъ изъ основныхъ положеній его системы и посему не могутъ быть иными.

Прежде чѣмъ приступить къ краткому изложенію ученія В. Соловьева, мы разсмотримъ два вопроса: во-первыхъ, вопросъ объ источникахъ его міровоззрѣнія и, во вторыхъ, вопросъ о томъ, измѣнились ли его воззрѣнія въ теченіе его литературной дѣятельности и если да, то въ чемъ именно.

Въ вопросѣ объ источникахъ міровоззрѣнія Соловьева мы имѣемъ въ виду тѣхъ писателей, которыхъ онъ читалъ съ особенною любовью, находя въ нихъ взгляды, родственные его собственнымъ. Л. Лопатинъ говоритъ объ отношеніи Соловьева къ

---

[1]) С. Булгаковъ. Отъ марксизма къ идеализму, стр. 238 Примѣчаніе.

Баадеру: „Здѣсь не можетъ быть никакой рѣчи о заимствованіяхъ, а развѣ только объ однородномъ вліяніи, которое они оба испытали со стороны Якова Бема". Какъ къ Баадеру точно также Соловьевъ относился и къ другимъ философамъ, родственнымъ по направленію; ни о какихъ заимствованіяхъ рѣчи быть не можетъ, а лишь о возможности вліянія. Соловьевъ читалъ чрезвычайно много и былъ хорошо знакомъ съ исторіей человѣческой мысли: онъ мечталъ о томъ, чтобы дать изображеніе Исторіи философіи въ сотрудничествѣ съ другимъ лицомъ; но не успѣлъ, къ сожалѣнію, осуществить этого своего намѣренія. Если бы онъ его осуществилъ, то мы получили бы, безъ сомнѣнія, мастерское изложеніе идеализма и совершенно отчетливо могли бы судить о вліяніи испытанномъ имъ со стороны другихъ философовъ. Мы узнали бы, что изъ древнихъ философовъ онъ любилъ Платона и новоплатониковъ, что онъ весьма интересовался гностицизмомъ и тщательно изучалъ философію отцовъ церкви и первыхъ христіанскихъ философовъ. Въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ", излагая ученіе о троичности Божества, Соловьевъ говоритъ: „я не буду останавливаться на частностяхъ этого ученія, являющихся въ той или другой системѣ—у Филона или Плотина, у Оригена или Григорія Богослова—я имѣю въ виду только существенную истину этого ученія, общую всѣмъ его видоизмѣненіямъ, и буду выводить эту истину въ той формѣ, которую признаю наиболѣе логичною, наиболѣе отвѣчающей требованіямъ умозрительнаго разума" [1]). Эту мысль можно распространить на всю философскую систему Соловьева. Основныя воззрѣнія его представляются родственными неоплатонизму, но въ послѣднемъ нѣтъ строго логическаго и философскаго метода. Этотъ методъ Соловьевъ нашелъ у нѣмецкихъ идеалистовъ, у Шеллинга и Гегеля, и примѣнилъ его къ основнымъ мыслямъ неоплатонизма. Кромѣ указанныхъ вліяній слѣдуетъ упомянуть еще о вліяніи Блаженнаго Августина (напр. въ пониманіи свободы воли) и Сведенборга. Самъ Соловьевъ указалъ на то, что одно время онъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ Шопенгауера и Канта, наконецъ, нельзя не упомянуть еще о томъ, что Соловьевъ внимательно читалъ философовъ-католиковъ традиціоналистовъ, въ родѣ де Бональда. Ранѣе мы говорили уже, что П. Юркевичъ и Кудрявцевъ-Платоновъ ввели Соловьева въ кругъ славянофильскихъ идей и что Соловьевъ, несмотря на свою рѣз-

[1]) Собр. соч. т. I, стр. 77.

кую полемику съ младшими славянофилами, оставался вѣренъ до конца жизни почти всей программѣ первыхъ славянофиловъ. Подъ вліяніемъ указанныхъ писателей и направленій сложилось оригинальное міровоззрѣніе Соловьева, въ которомъ элементы неоплатоновскаго мистицизма искусно сопряжены съ умозрѣніемъ нѣмецкаго идеализма и съ своеобразнымъ раціонализмомъ: упомянуть слѣдуетъ еще о томъ, что Соловьевъ любилъ иллюстрировать свои идеи примѣрами, заимствованными изъ естествознанія, которымъ онъ съ любовью занимался въ дни юности.

Основныя воззрѣнія Соловьева, сложившіяся подъ указанными вліяніями, послѣ кратковременнаго періода отрицанія, пережитаго до появленія въ свѣтъ его печатныхъ произведеній, остались безъ измѣненія до конца его жизни; измѣненіямъ, и часто весьма значительнымъ, подвергались лишь частныя его воззрѣнія; нѣкоторыя изъ этихъ измѣненій мы коротко здѣсь и перечислимъ, причемъ постараемся показать, что въ основномъ пунктѣ Соловьевъ не мѣнялъ своихъ взглядовъ. Соловьевъ является представителемъ мистическаго направленія въ философіи, поэтому его взгляды на мистицизмъ и составляютъ самое существенное въ его философіи. Мы думаемъ, что именно въ этомъ отношеніи у Соловьева не было существенныхъ измѣненій. Вообще говоря, измѣненія въ возрѣніяхъ Соловьева имѣютъ болѣе характеръ дополненій, чѣмъ измѣненій.

Безъ сомнѣнія, самое рѣзкое измѣненіе воззрѣній Соловьева касается ученія славянофиловъ; отъ поклоненія передъ ними, замѣчаемаго въ „Кризисѣ западной философіи“ и въ „Трехъ силахъ“ и до признанія, что „на долю славянской самобытности съ ея лучшими началами приходятся только хотя и чрезвычайно великія, но совершенно пустыя и ничѣмъ неоправданныя претензіи“, весьма большой шагъ; но мы уже указывали на то, что критика Соловьева направлена не столько противъ ученія славянофиловъ, сколько противъ тѣхъ практическихъ результатовъ, которые выводились нѣкоторыми псевдославянофильскими писателями изъ этого ученія.

Въ связи съ указаннымъ измѣненіемъ слѣдуетъ отмѣтить и другое; а именно измѣнившееся отношеніе Соловьева къ католицизму: если онъ еще въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ характеризовалъ римско-католическую церковь какъ ложную теократію, подавляющую начало разума и свободы совѣсти, то впослѣдствіи его отношеніе къ католицизму стало инымъ. Хотя, какъ мы

уже говорили, это отношеніе въ точности не можетъ быть теперь опредѣлено, но несомнѣнно, что изученіе исторіи церкви привело его къ признанію, что въ спорѣ католичества и православія, въ раздѣленіи церквей не вся вина лежитъ на католичествѣ. Въ соединеніи церквей, онъ видѣлъ существеннѣйшую задачу современности, а возможность этого соединенія, которое онъ изобразилъ въ „Трехъ разговорахъ" (рѣчь старца Іоанна), обусловливалась для него мыслью о догматическомъ развитіи церкви. Эта мысль, неблагосклонно встрѣченная православными писателями, признававшими лишь раскрытіе истины, но не развитіе ея, была высказываема католическими писателями значительно ранѣе Соловьева (напр. Ньюменомъ въ его опытѣ развитія христіанскаго ученія) и фактически соотвѣтствовала духу католицизма, введшему еще недавно два новыхъ догмата. Съ другой стороны теократическій идеалъ Соловьева, въ которомъ первосвятитель церкви является носителемъ безусловнаго духовнаго авторитета, находилъ нѣкоторое осуществленіе если не въ дѣйствительномъ институтѣ папства, то въ идейномъ. Такимъ образомъ въ мышленіи Соловьева были элементы какъ положительные, такъ и отрицательные (критическіе), которые сближали Соловьева съ католицизмомъ. Можно утверждать, что въ серединѣ 80-хъ годовъ его симпатіи къ католицизму были наиболѣе сильны, потомъ онѣ постепенно слабѣютъ

Переходя отъ указанныхъ двухъ пунктовъ, не имѣющихъ прямого отношенія къ философскимъ воззрѣніямъ, къ частнымъ вопросамъ, въ которыхъ можно замѣтить нѣкоторое измѣненіе во взглядахъ Соловьева, мы вовсе не стремимся къ полнотѣ. Соловьевъ самъ указалъ, что одно время находился подъ вліяніемъ Шопенгауера и Канта, по впослѣдствіи это вліяніе ослабѣло; такъ, напримѣръ, въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ" Соловьевъ вмѣстѣ съ Шопенгауеромъ признавалъ жалость принципомъ морали; въ „Оправданіи добра" онъ жалость считаетъ лишь основою альтруизма, опредѣляющаго отношеніе людей между собой, въ то время какъ въ благоговѣніи и стыдѣ слѣдуетъ искать основъ, опредѣляющихъ отношеніе человѣка къ высшей и низшей природѣ. Точно также можно замѣтить нѣкоторое различіе во взглядахъ на государство, высказанныхъ въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ" и въ „Оправданіи добра". Въ первомъ сочиненіи Соловьевъ утверждаетъ,

---

[1]) См. Стояновъ. Вѣра и Разумъ 1886 и В. Рождественскій „О значеніи философско-литературной дѣятельности В. С. Соловьева.

ждаетъ, что общая польза есть призракъ, что государство можетъ только разграничивать интересы, которые противорѣчатъ другъ другу, что оно не содѣйствуетъ имъ, не помогаетъ ихъ осуществленію; во второмъ, напротивъ, Соловьевъ утверждаетъ, что задача государства состоитъ не только въ охраненіи интересовъ, но и въ содѣйствіи развитію человѣческихъ силъ, носительницъ высшихъ началъ. Но объ измѣненіи взглядовъ Соловьева на этическіе вопросы мы скажемъ въ слѣдующей главѣ.

Болѣе существеннымъ въ философскомъ отношеніи измѣненіемъ является переходъ Соловьева отъ теистическаго представленія Божества къ пантеистическону. На такое измѣненіе указываетъ А. Никольскій (Вѣра и Разумъ). Онъ утверждаетъ, что въ статьѣ „Понятіе о Богѣ" нашъ философъ стоитъ будто бы на болѣе пантеистической точкѣ зрѣнія, чѣмъ въ Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ, гдѣ онъ защищаетъ теизмъ. Мы не думаемъ, чтобы это по существу было правильно, хотя по формѣ оно и справедливо. То направленіе мистицизма, къ которому принадлежалъ Соловьевъ (неоплатонизмъ, шеллингіанство), представляетъ сочетаніе пантеистическихъ идей съ теизмомъ; оно признаетъ истинность формулы: все есть Богъ, и отрицаетъ лишь формулу: Богъ есть все. Въ статьѣ „Понятіе о Богѣ" Соловьевъ старается защитить философію Спинозы отъ несправедливаго, какъ нашему философу казалось, упрека въ атеизмѣ, высказаннаго проф. Введенскимъ. Проф. Введенскій выставляетъ два признака неотъемлемыхъ отъ понятія Божества: превосходство его надъ всѣмъ остальнымъ и личность. Соловьевъ доказываетъ, что Богу принадлежитъ „сверхличность". Въ этомъ пунктѣ онъ стоитъ совершенно на почвѣ неоплатонизма и шеллингіанства. Приписывать Божеству сверхличность не значитъ отрицать у него личность вообще, но такъ какъ понятіе личности есть признакъ присущій человѣку, а, слѣдовательно, заключающій въ себѣ ограниченіе, то первый признакъ божества—превосходство его надъ всѣмъ—дѣлаетъ невозможнымъ утвержденіе, что Богъ есть лицо въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы это говоримъ о человѣкѣ. Отсюда вовсе не слѣдуетъ, что Соловьевъ измѣнилъ свои теистическіе взгляды на пантеистическіе.

Во второмъ изданіи „Оправданія добра", вышедшемъ послѣ статьи „Понятіе о Богѣ", Соловьевъ говоритъ о Божествѣ въ духѣ совершенно теистическомъ [1]), и это не значитъ, что онъ

[1]) См. Собр. соч. т. VII стр. 174, 181, 186.

вновь отъ пантеизма перешелъ къ теизму, а значитъ лишь, что ему въ данномъ случаѣ совершенно достаточно понятія живого Бога, находимаго въ религіозномъ сознаніи, и не зачѣмъ останавливаться на болѣе глубокомъ его анализѣ. Сверхъ того слѣдуетъ замѣтить, что и въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ", гдѣ Соловьевъ настаиваетъ на томъ, что личность принадлежитъ Божеству, совершенно ясно проглядываетъ мысль, что „абсолютное не можетъ быть только личностью, только *я*, что оно болѣе чѣмъ личность" [1]), „Божество есть существо индивидуальное, но и всеобъемлющее". Итакъ въ данномъ пунктѣ мы не можемъ усмотрѣть измѣненія взглядовъ Соловьева, а видимъ лишь раскрытіе одной изъ сторонъ понятія Божества, о которой ему ранѣе не приходилось говорить.

Теперь мы укажемъ на существенное измѣненіе въ гносеологическихъ взглядахъ Соловьева, о которомъ онъ самъ упоминаетъ. Дѣло касается вопроса о томъ, что дано въ непосредственномъ сознаніи. Въ „Философскихъ основахъ цѣльнаго знанія" и въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ" нашъ философъ стоялъ на декартовой точкѣ зрѣнія, т. е. защищалъ мысль, что, познавая явленія, мы тѣмъ самымъ познаемъ и сущее въ себѣ, поскольку явленіе есть обнаруженіе сущаго въ себѣ, т. е. познаніе истинно сущаго возможно; мы его познаемъ во всемъ, что познаемъ, напр. внутри насъ, какъ нашу основу, какъ субстанцію. Въ статьѣ „Первое начало теоретической философіи" (1898) Соловьевъ совершенно справедливо критикуетъ воззрѣніе Декарта и признаетъ собственную ошибку: самодостовѣрность наличнаго сознанія, какъ внутренняго факта, не ручается за достовѣрность сознаваемыхъ предметовъ, какъ внѣшнихъ реальностей. Нельзя сомнѣваться въ одномъ: въ наличности дѣйствительности, въ фактѣ, какъ таковомъ, въ томъ, что дано; но отсюда отнюдь нельзя дѣлать заключеній относительно субъекта или носителя состояній сознанія. На вопросъ: чье это сознаніе? можно отвѣчать лишь: неизвѣстно.

Слѣдуетъ ли изъ этого измѣненія взгляда Соловьева на данныя сознанія, что вмѣстѣ съ тѣмъ измѣнился его взглядъ на мистицизмъ? Проф. А. Введенскій утверждаетъ, что взглядъ Соловьева на мистицизмъ измѣнился, и въ подтвержденіе своей мысли приводитъ доводъ, заимствованный изъ второго изданія „Оправданія добра". Въ первомъ изданіи, по мнѣнію проф. Введенскаго, Соловьевъ считаетъ мистическое воспріятіе присущимъ всѣмъ

---

[1]) См. Собр. соч. т. III стр. 67.

людямъ, во второмъ же,—какъ видно изъ добавленія, сдѣланнаго въ этомъ изданіи,—лишь избранникамъ (изд. 2, стр. 216, 218, изд. I, стр. 197, 198). Въ статьѣ „Мистицизмъ В. Соловьева" („Вѣстникъ Европы" № 11, 1906,) мы старались доказать, что измѣненіе гносеологическихъ воззрѣній Соловьева нисколько не должно было повлечь за собою иное пониманіе мистицизма, ибо съ одной стороны оно нисколько не поколебало живой вѣры Соловьева въ реальность Бога или безусловной любви, съ другой же—Соловьевъ твердо держался двухъ положеній: во-первыхъ онъ признавалъ во всякомъ познаніи элементъ вѣры (всякое познаніе слагается, по воззрѣнію Соловьева, изъ трехъ элементовъ: вѣры, воображенія и творчества); во-вторыхъ, Соловьевъ никогда не смотрѣлъ на мистицизмъ какъ на гносеологическую проблему только, т. е. какъ на особый способъ познанія, а всегда держался мысли, что мистика есть творческое отношеніе человѣческаго чувства къ трансцендентному міру, слѣдовательно, мистикѣ приписывалъ значеніе настоящаго верховнаго начала всей жизни человѣка. Доводъ, заимствованный проф. Введенскимъ изъ второго изданія „Оправданія добра", теряетъ свое значеніе, если припомнить, что Соловьевъ и въ болѣе раннихъ своихъ произведеніяхъ пророкамъ приписывалъ совершенно ту же роль, что и во второмъ изданіи „Оправданія добра". Пророки для Соловьева были носителями богочеловѣческаго сознанія и представителями глубочайшаго нравственнаго соединенія всего человѣка и міра съ Богомъ; Соловьевъ училъ, что „не всякому и не всегда дается пища боговъ", и что умственное созерцаніе зависитъ отъ внутренняго дѣйствія на насъ существъ идеальныхъ или трансцендентныхъ.

Такимъ образомъ мы можемъ утверждать, что мистицизмъ всегда оставался центральнымъ и кореннымъ пунктомъ ученія Соловьева и значительныхъ колебаній въ пониманіи его у Соловьева не было.

IV.

Всякаго, кто попытается дать себѣ отчетъ о жизни и дѣятельности Соловьева, долженъ поразить слѣдующій фактъ: Соловьевъ довелъ до конца только одно дѣло: онъ закончилъ только одну часть своей философской системы, а именно этику. Было бы совершенно безплодно задаваться вопросомъ о томъ, какъ онъ за-

кончилъ бы гносеологію, въ какую форму отлилась бы подъ его перомъ эстетика[1]), и какъ онъ справился бы съ построеніемъ философіи религіи. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что во всѣхъ этихъ областяхъ его своеобразный геній проявился бы во всемъ блескѣ; но фактъ остается фактомъ: онъ ранѣе всего написалъ нравственную философію и только ей успѣлъ придать законченную форму. Это не случайность, это объясняется тѣмъ, что Соловьевъ былъ по преимуществу моралистомъ[2]) и въ этой сферѣ полнѣе всего проявилъ свою индивидуальность и въ нее умѣстилъ всю глубину своего мистицизма. Слова апостола: „если имѣю даръ пророчества и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое познаніе и всю вѣру, а не имѣю любви, то я ничто", опредѣляютъ первенствующее значеніе вопросовъ нравственности передъ всякими другими, и естественно, что Соловьевъ при его „нравственной геніальности" имъ-то и отдался ранѣе всего и полнѣе всего.

Въ послѣдующемъ мы будемъ имѣть въ виду три вопроса: А) были ли какія либо измѣненія въ пониманіи вопросовъ нравственности у Соловьева; В) какъ онъ пришелъ къ своему ученію; С) въ чемъ заключается сущность ученія.

А. Соловьевъ дважды излагалъ ученіе о нравственности: во-первыхъ, въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ", когда онъ шелъ отрицательнымъ путемъ, показывая всю несостоятельность раціоналистическихъ построеній ученія о нравственности, и, во-вторыхъ, въ „Оправданіи добра", когда онъ обосновалъ положительнымъ путемъ свое ученіе. Въ двухъ указанныхъ сочиненіяхъ есть различіе, которое можетъ вызвать въ читателяхъ недоумѣніе. Въ первомъ сочиненіи нашъ философъ рѣшительно высказывается въ томъ смыслѣ, что нравственный идеалъ основанъ на понятіи человѣка, какъ существа религіознаго, на признаніи божественнаго начала въ человѣкѣ и человѣчествѣ. Но предметъ стремленія человѣка къ Богу можетъ оказаться иллюзіей или субъективнымъ призракомъ, поэтому необходимо рѣшить вопросъ о подлинности или истинности религіознаго начала; вопросъ же объ этомъ началѣ естественно распадается на три части, а именно: на вопросъ о подлинномъ

---

[1]) Ср. статью объ эстетикѣ Соловьева въ „Вѣстникѣ Европы" 1907 г. № 1.

[2]) Это опредѣленіе не должно быть понято въ томъ смыслѣ, что мы сближаемъ Соловьева съ моралистами въ родѣ Ларошфуко или Вовенарга, а въ смыслѣ сопоставленія Соловьева съ такими мыслителями какъ напр. Фихте старшій.

бытіи Бога, во-вторыхъ, на вопросъ о подлинномъ бытіи человѣка какъ существеннаго члена во всеединомъ, т. е. о вѣчности человѣка, или съ отрицательной стороны о независимости его по бытію отъ естественнаго порядка (т. е. вопросъ о безсмертіи), и, въ-третьихъ, вопросъ о самостоятельности человѣка въ его дѣятельности, т. е. о его свободѣ. Соловьевъ возстаетъ противъ „отвлеченнаго морализма", который, опираясь на фактъ совѣсти, утверждаетъ независимость вопросовъ этики отъ метафизики, а этой послѣдней отъ гносеологіи, выясняющей вопросъ о критеріи истины [1]).

Въ „Оправданіи добра", содержащемъ полное изложеніе положительныхъ сторонъ нравственности, Соловьевъ стоитъ, повидимому, на совершенно иной точкѣ зрѣнія. По существу его взглядъ на этику не измѣнился, ибо и въ „Оправданіи добра" онъ учитъ о тѣснѣйшей зависимости человѣческой нравственности отъ безусловнаго начала; но здѣсь онъ утверждаетъ, что можно трактовать вопросы нравственности независимо отъ религіи и отъ гносеологіи, и не отрицаетъ, съ внѣшней по крайней мѣрѣ стороны, именно точку зрѣнія отвлеченнаго морализма. Онъ идетъ еще гораздо далѣе, а именно отрицаетъ необходимость рѣшенія вопроса о свободѣ воли [2]), такъ какъ нравственность возможна и при детерминизмѣ.

Какъ слѣдуетъ понимать такое разногласіе, и такъ ли оно велико, какъ можетъ показаться на первый взглядъ?

Точка зрѣнія, защищающая самостоятельность нравственной философіи и независимость ея отъ религіи, гносеологіи и метафизики, изложена Соловьевымъ въ введеніи къ „Оправданію добра"; введеніе содержитъ въ себѣ лишь указаніе, что о нравственности можно трактовать и независимо отъ какой либо положительной религіи, но не независимо отъ признанія религіознаго начала вообще; все изложеніе предполагаетъ реальность безусловнаго начала и связь его съ человѣческою жизнью и дѣятельностью; такимъ образомъ указаніе, находящееся во введеніи и, повидимому, противорѣчащее тому, что ранѣе было сказано въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ", имѣетъ лишь цѣлью отграничить предметъ изслѣдованія отъ другихъ областей; оно говоритъ лишь о томъ, что для нравственной философіи необходимо признаніе реальности Божества, но доказательство этой реальности и различное пониманіе природы Божества, какъ оно

[1]) Ср. Собр. соч. II, стр. 181—184.
[2]) Ср. Собр. соч. VII, стр. 21 и сл.

кончилъ бы гносеологію, въ какую форму отлилась бы подъ его перомъ эстетика[1]), и какъ онъ справился бы съ построеніемъ философіи религіи. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что во всѣхъ этихъ областяхъ его своеобразный геній проявился бы во всемъ блескѣ; но фактъ остается фактомъ: онъ ранѣе всего написалъ нравственную философію и только ей успѣлъ придать законченную форму. Это не случайность, это объясняется тѣмъ, что Соловьевъ былъ по преимуществу моралистомъ[2]) и въ этой сферѣ полнѣе всего проявилъ свою индивидуальность и въ нее умѣстилъ всю глубину своего мистицизма. Слова апостола: „если имѣю даръ пророчества и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое сознаніе и всю вѣру, а не имѣю любви, то я ничто", опредѣляютъ первенствующее значеніе вопросовъ нравственности передъ всякими другими, и естественно, что Соловьевъ при его „нравственной геніальности" имъ-то и отдался ранѣе всего и полнѣе всего.

Въ послѣдующемъ мы будемъ имѣть въ виду три вопроса: A) были ли какія либо измѣненія въ пониманіи вопросовъ нравственности у Соловьева; B) какъ онъ пришелъ къ своему ученію; C) въ чемъ заключается сущность ученія.

A. Соловьевъ дважды излагалъ ученіе о нравственности: во-первыхъ, въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ", когда онъ шелъ отрицательнымъ путемъ, показывая всю несостоятельность раціоналистическихъ построеній ученія о нравственности, и, во-вторыхъ, въ „Оправданіи добра", когда онъ обосновалъ положительнымъ путемъ свое ученіе. Въ двухъ указанныхъ сочиненіяхъ есть различіе, которое можетъ вызвать въ читателяхъ недоумѣніе. Въ первомъ сочиненіи нашъ философъ рѣшительно высказывается въ томъ смыслѣ, что нравственный идеалъ основанъ на понятіи человѣка, какъ существа религіознаго, на признаніи божественнаго начала въ человѣкѣ и человѣчествѣ. Но предметъ стремленія человѣка къ Богу можетъ оказаться иллюзіей или субъективнымъ призракомъ, поэтому необходимо рѣшить вопросъ о подлинности или истинности религіознаго начала; вопросъ же объ этомъ началѣ естественно распадается на три части, а именно: на вопросъ о подлинномъ

---

[1]) Ср. статью объ эстетикѣ Соловьева въ „Вѣстникѣ Европы" 1907 г. № 1.

[2]) Это опредѣленіе не должно быть понято въ томъ смыслѣ, что мы сближаемъ Соловьева съ моралистами въ родѣ Ларошфуко или Вовенарга, а въ смыслѣ сопоставленія Соловьева съ такими мыслителями какъ напр. Фихте старшій.

бытіи Бога, во-вторыхъ, на вопросъ о подлинномъ бытіи человѣка какъ существеннаго члена во всеединомъ, т. е. о вѣчности человѣка, или съ отрицательной стороны о независимости его по бытію отъ естественнаго порядка (т. е. вопросъ о безсмертіи), и, въ-третьихъ, вопросъ о самостоятельности человѣка въ его дѣятельности, т. е. о его свободѣ. Соловьевъ возстаетъ противъ „отвлеченнаго морализма", который, опираясь на фактъ совѣсти, утверждаетъ независимость вопросовъ этики отъ метафизики, а этой послѣдней отъ гносеологіи, выясняющей вопросъ о критеріи истины [1]).

Въ „Оправданіи добра", содержащемъ полное изложеніе положительныхъ сторонъ нравственности, Соловьевъ стоитъ, повидимому, на совершенно иной точкѣ зрѣнія. По существу его взглядъ на этику не измѣнился, ибо и въ „Оправданіи добра" онъ учитъ о тѣснѣйшей зависимости человѣческой нравственности отъ безусловнаго начала; но здѣсь онъ утверждаетъ, что можно трактовать вопросы нравственности независимо отъ религіи и отъ гносеологіи, и не отрицаетъ, съ внѣшней по крайней мѣрѣ стороны, именно точку зрѣнія отвлеченнаго морализма. Онъ идетъ еще гораздо далѣе, а именно отрицаетъ необходимость рѣшенія вопроса о свободѣ воли [2]), такъ какъ нравственность возможна и при детерминизмѣ.

Какъ слѣдуетъ понимать такое разногласіе, и такъ ли оно велико, какъ можетъ показаться на первый взглядъ?

Точка зрѣнія, защищающая самостоятельность нравственной философіи и независимость ея отъ религіи, гносеологіи и метафизики, изложена Соловьевымъ въ введеніи къ „Оправданію добра"; введеніе содержитъ въ себѣ лишь указаніе, что о нравственности можно трактовать и независимо отъ какой либо положительной религіи, но не независимо отъ признанія религіознаго начала вообще; все изложеніе предполагаетъ реальность безусловнаго начала и связь его съ человѣческою жизнью и дѣятельностью; такимъ образомъ указаніе, находящееся во введеніи и, повидимому, противорѣчащее тому, что ранѣе было сказано въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ", имѣетъ лишь цѣлью отграничить предметъ изслѣдованія отъ другихъ областей; оно говоритъ лишь о томъ, что для нравственной философіи необходимо признаніе реальности Божества, но доказательство этой реальности и различное пониманіе природы Божества, какъ оно

[1]) Ср. Собр. соч. II, стр. 181—184.
[2]) Ср. Собр. соч. VII, стр. 21 и сл.

отразилось въ положительныхъ религіяхъ христіанскихъ народовъ, для нравственной философіи не имѣетъ значенія. Почти тоже самое слѣдуетъ сказать и объ отношеніи гносеологія и метафизики къ нравственной философіи; послѣдняя имѣетъ свой объектъ изслѣдованія; на какой гносеологической точкѣ зрѣнія мы ни стояли бы, признаемъ ли мы правильнымъ наивный реализмъ, или эмпиризмъ, или субъективизмъ,—мы не можемъ отрицать различіе добра и зла и, слѣдовательно, во всякомъ случаѣ мы имѣемъ нѣкоторый объектъ изслѣдованія. Это особенно очевидно относительно вопроса о свободѣ воли. Какъ бы мы ни рѣшали съ метафизической точки зрѣнія этотъ вопросъ, рѣшеніе не упразднитъ факта существованія нравственнаго міра и той минимальной дозы нравственной свободы, которая соединима и съ детерминизмомъ. Всякая область знанія представляетъ собою нѣкоторую абстракцію, всякая наука вырываетъ свой предметъ изъ живой связи цѣлаго и разсматриваетъ его какъ нѣчто самодовлѣющее. Изслѣдователь имѣетъ право на такую абстракцію; ибо первая задача каждаго изслѣдованія состоитъ въ точной установкѣ и описаніи фактовъ и тѣхъ выводовъ, которые изъ этихъ фактовъ проистекаютъ, независимо отъ спорныхъ посылокъ и точекъ зрѣнія, которыми эти факты освѣщаются. Описаніе факта нравственнаго міра, психическихъ и соціальныхъ условій, дѣлающихъ его возможнымъ, представляетъ самостоятельную область изслѣдованія, не теряющую своего значенія въ зависимости отъ общихъ философскихъ точекъ зрѣнія, которыми они освѣщаются.

Такимъ образомъ разногласіе, указанное нами, имѣетъ болѣе формальный, чѣмъ матеріальный, характеръ. По существу взгляды Соловьева на этику измѣнились только въ деталяхъ, но общіе руководящіе принципы остались неизмѣнными.

Мы въ предшествующей главѣ указали уже на то, что онъ на задачу государства смотритъ въ „Оправданіи добра“ иначе, чѣмъ въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“. Сначала онъ задачу государства видѣлъ въ распредѣленіи интересовъ, потомъ онъ смотрѣлъ на государство какъ на организованную жалость. Вообще говоря, онъ сначала придавалъ въ этикѣ индивидуализму большее значеніе, чѣмъ впослѣдствіи. Было бы весьма важно для выясненія хода развитія философіи Соловьева точное указаніе измѣненій въ его воззрѣніяхъ; но это не входитъ въ нашу задачу; мы здѣсь укажемъ только на два пункта, въ которыхъ такое измѣненіе легко подмѣтить: на его взгляды на природу совѣсти и свободы.

Въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ Соловьевъ смотритъ на совѣсть какъ на „начало, лишенное положительнаго содержанія“ и сравниваетъ ее съ демономъ Сократа, который указывалъ лишь то, чего не слѣдуетъ дѣлать. Напротивъ въ „Оправданіи добра“ совѣсть разсматривается, какъ видоизмѣненіе стыда, слѣдовательно, здѣсь совѣсти приписывается положительное содержаніе. Въ вопросѣ о свободѣ воли Соловьевъ сначала стоялъ на почвѣ философіи Канта, т. е. приписывалъ человѣку свободу лишь поскольку онъ принадлежитъ къ трансцендентному міру; въ „Оправданіи добра“ Соловьевъ стоитъ на точкѣ зрѣнія Бл. Августина, т. е. признаетъ нѣкоторую свободу и въ феноменальномъ мірѣ, а именно свободу выбора зла, но не свободу выбора добра, къ которому человѣкъ опредѣляется благодатью. Независимо отъ этого метафизическаго рѣшенія вопроса о свободѣ, Соловьевъ признаетъ за человѣкомъ нравственную свободу, какъ фактъ психическаго и моральнаго міра.

В. Взгляды Соловьева на нравственность тѣсно связаны съ его религіознымъ міропониманіемъ, но эти взгляды сложились не сразу, въ нихъ мы можемъ различить нѣсколько наслоеній. Объ этомъ мы теперь и скажемъ нѣсколько словъ.

Нравственный міръ можетъ быть построенъ на двухъ устояхъ: на человѣкѣ или же на принципѣ, превышающемъ человѣка. Соловьеву было совершенно ясно, что разсматривать человѣка какъ безусловное начало немыслимо, и изъ человѣка и на немъ можно построить лишь ложную нравственную систему. Земная этика его не привлекала, и фактъ смерти, дѣлающей безплодной человѣческую дѣятельность, казался ему достаточнымъ опроверженіемъ всякаго эвдаймонизма, независимо отъ того, видитъ ли онъ цѣль жизни въ наслажденіи или же въ пользѣ наибольшаго количества людей (утилитаризмъ). Критику эвдаймонистическихъ теорій мы находимъ въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ и въ „Оправданіи добра“; въ послѣднемъ сочиненіи Соловьеву пришлось добавить нѣсколько замѣчаній относительно новѣйшихъ попытокъ обоснованія земной этики, напр. ницшеанства. Онъ ясно видѣлъ, что новыя обоснованія этики,—индивидуализмъ Ницше и коллективизмъ соціалистовъ,—въ сущности представляютъ лишь новыя формы стараго эвдаймонистическаго ученія Аристиппа и Эпикура. Двойная мораль Ницше въ сущности представляетъ лишь отрицаніе морали, и это отрицаніе казалось Соловьеву особенно отвратительнымъ еще потому, что оно было сопряжено съ яростнымъ нападеніемъ на Христа и его ученіе.

отразилось въ положительныхъ религіяхъ христіанскихъ народовъ, для нравственной философіи не имѣетъ значенія. Почти тоже самое слѣдуетъ сказать и объ отношеніи гносеологія и метафизики къ нравственной философіи; послѣдняя имѣетъ свой объектъ изслѣдованія; на какой гносеологической точкѣ зрѣнія мы ни стояли бы, признаемъ ли мы правильнымъ наивный реализмъ, или эмпиризмъ, или субъективизмъ,—мы не можемъ отрицать различіе добра и зла и, слѣдовательно, во всякомъ случаѣ мы имѣемъ нѣкоторый объектъ изслѣдованія. Это особенно очевидно относительно вопроса о свободѣ воли. Какъ бы мы ни рѣшали съ метафизической точки зрѣнія этотъ вопросъ, рѣшеніе не упразднитъ факта существованія нравственнаго міра и той минимальной дозы нравственной свободы, которая соединима и съ детерминизмомъ. Всякая область знанія представляетъ собою нѣкоторую абстракцію, всякая наука вырываетъ свой предметъ изъ живой связи цѣлаго и разсматриваетъ его какъ нѣчто самодовлѣющее. Изслѣдователь имѣетъ право на такую абстракцію; ибо первая задача каждаго изслѣдованія состоитъ въ точной установкѣ и описаніи фактовъ и тѣхъ выводовъ, которые изъ этихъ фактовъ проистекаютъ, независимо отъ спорныхъ посылокъ и точекъ зрѣнія, которыми эти факты освѣщаются. Описаніе факта нравственнаго міра, психическихъ и соціальныхъ условій, дѣлающихъ его возможнымъ, представляетъ самостоятельную область изслѣдованія, не теряющую своего значенія въ зависимости отъ общихъ философскихъ точекъ зрѣнія, которыми они освѣщаются.

Такимъ образомъ разногласіе, указанное нами, имѣетъ болѣе формальный, чѣмъ матеріальный, характеръ. По существу взгляды Соловьева на этику измѣнились только въ деталяхъ, но общіе руководящіе принципы остались неизмѣнными.

Мы въ предшествующей главѣ указали уже на то, что онъ на задачу государства смотритъ въ „Оправданіи добра“ иначе, чѣмъ въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“. Сначала онъ задачу государства видѣлъ въ распредѣленіи интересовъ, потомъ онъ смотрѣлъ на государство какъ на организованную жалость. Вообще говоря, онъ сначала придавалъ въ этикѣ индивидуализму большее значеніе, чѣмъ впослѣдствіи. Было бы весьма важно для выясненія хода развитія философіи Соловьева точное указаніе измѣненій въ его воззрѣніяхъ; но это не входитъ въ нашу задачу; мы здѣсь укажемъ только на два пункта, въ которыхъ такое измѣненіе легко подмѣтить: на его взгляды на природу совѣсти и свободы.

Въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ" Соловьевъ смотритъ на совѣсть какъ на „начало, лишенное положительнаго содержанія" и сравниваетъ ее съ демономъ Сократа, который указывалъ лишь то, чего не слѣдуетъ дѣлать. Напротивъ въ „Оправданіи добра" совѣсть разсматривается, какъ видоизмѣненіе стыда, слѣдовательно, здѣсь совѣсти приписывается положительное содержаніе. Въ вопросѣ о свободѣ воли Соловьевъ сначала стоялъ на почвѣ философіи Канта, т. е. приписывалъ человѣку свободу лишь поскольку онъ принадлежитъ къ трансцендентному міру; въ „Оправданіи добра" Соловьевъ стоитъ на точкѣ зрѣнія Бл. Августина, т. е. признаетъ нѣкоторую свободу и въ феноменальномъ мірѣ, а именно свободу выбора зла, но не свободу выбора добра, къ которому человѣкъ опредѣляется благодатью. Независимо отъ этого метафизическаго рѣшенія вопроса о свободѣ, Соловьевъ признаетъ за человѣкомъ нравственную свободу, какъ фактъ психическаго и моральнаго міра.

В. Взгляды Соловьева на нравственность тѣсно связаны съ его религіознымъ міропониманіемъ, но эти взгляды сложились не сразу, въ нихъ мы можемъ различить нѣсколько наслоеній. Объ этомъ мы теперь и скажемъ нѣсколько словъ.

Нравственный міръ можетъ быть построенъ на двухъ устояхъ: на человѣкѣ или же на принципѣ, превышающемъ человѣка. Соловьеву было совершенно ясно, что разсматривать человѣка какъ безусловное начало немыслимо, и изъ человѣка и на немъ можно построить лишь ложную нравственную систему. Земная этика его не привлекала, и фактъ смерти, дѣлающей безплодной человѣческую дѣятельность, казался ему достаточнымъ опроверженіемъ всякаго эвдаймонизма, независимо отъ того, видитъ ли онъ цѣль жизни въ наслажденіи или же въ пользѣ наибольшаго количества людей (утилитаризмъ). Критику эвдаймонистическихъ теорій мы находимъ въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ" и въ „Оправданіи добра"; въ послѣднемъ сочиненіи Соловьеву пришлось добавить нѣсколько замѣчаній относительно новѣйшихъ попытокъ обоснованія земной этики, напр. ницшеанства. Онъ ясно видѣлъ, что новыя обоснованія этики,—индивидуализмъ Ницше и коллективизмъ соціалистовъ,—въ сущности представляютъ лишь новыя формы стараго эвдаймонистическаго ученія Аристиппа и Эпикура. Двойная мораль Ницше въ сущности представляетъ лишь отрицаніе морали, и это отрицаніе казалось Соловьеву особенно отвратительнымъ еще потому, что оно было сопряжено съ яростнымъ нападеніемъ на Христа и его ученіе.

Соловьевъ легко и рано понялъ невозможность построить ученіе о нравственности на почвѣ антропологической, на возведеніи человѣка на степень безусловнаго начала; большого труда стоило Соловьеву пережить и возвыситься надъ Кантомъ и Шопенгауэромъ. Своеобразное ученіе Канта представляетъ переходъ отъ земной этики къ небесной, оно, повидимому, соединяетъ достоинства обоихъ ученій: реальность и общедоступность антропологическаго принципа и въ то же время возвышенность и незыблемость принципа трансцендентнаго; попытка распредѣленія началъ феноменальнаго и трансцендентнаго, опредѣлившая философскую мысль болѣе чѣмъ на сто лѣтъ впередъ, окончилась однако неудачей. Сложная постройка Канта распадается сама собой, не смотря на всѣ старанія замазать щели и подвести новыя части фундамента. Въ 1894-мъ году Соловьевъ совершенно отчетливо высказалъ, что его отдѣляетъ отъ Канта, и въ чемъ онъ видитъ значеніе его. Когда Соловьевъ писалъ „Оправданіе добра“, онъ стоялъ на почвѣ, ничего общаго съ Кантомъ не имѣющей, хотя это не мѣшало ему съ благодарностью относится къ своему учителю, которому онъ поклонялся довольно долгое время. Въ статьѣ, напечатанной въ 1894 въ энциклопедическомъ словарѣ, читатели найдутъ превосходную оцѣнку какъ хорошихъ, такъ и дурныхъ сторонъ философіи Канта. Приведемъ существенное содержаніе этой статьи: Кантъ, говоритъ Соловьевъ, утвердилъ безусловный приматъ практическаго разума или нравственной воли, какъ предваряющаго условія должной дѣйствительности, онъ далъ безукоризненныя и окончательныя формулы нравственнаго принципа и создалъ чистую или формальную этику какъ науку столь же достовѣрную какъ чистая метафизика. Но рядомъ съ этими великими заслугами мы встрѣчаемся у Канта съ столь же великими недостатками. Кантъ различаетъ трансцендентальный субъектъ отъ эмпирическаго „но такъ мало останавливается на этомъ различеніи, что оно совсѣмъ у него пропадаетъ среди безмѣрнаго множества схоластическихъ и ни къ чему ненужныхъ дистинкцій и терминовъ—пропадаетъ настолько, что многіе позднѣйшіе толкователи и критики неумышленно смѣшиваютъ двухъ субъектовъ, идеализму Канта придаютъ характеръ эмпирико-психологическій и тѣмъ превращаютъ всю критическую философію въ сплошной абсурдъ. Только черезъ надлежащее развитіе идеи о трансцендентальномъ субъектѣ основная мысль Канта, что всѣ познаваемые нами предметы или явленія суть представленія или мысли ума, можетъ получить свой истинный разумный

смыслъ — иначе она сама себя разрушаетъ. Если все, что я могу знать—всѣ предметы и явленія — суть только мои представленія, т. е. существуютъ лишь поскольку я ихъ мыслю, то и самъ я существую лишь въ своемъ собственномъ представленіи, или поскольку актуально мыслю о самомъ себѣ; а въ такомъ случаѣ все ученіе Канта о трансцендентальномъ единствѣ сознанія необходимо оказывается простымъ petitio principio. Во избѣжаніе этого необходимо рѣшительно различать актуальное сознаніе (эмпирическаго) субъекта, т. е. его условное и перемежающееся мышленіе, которое никакъ не можетъ служить основаніемъ ни для его собственнаго, ни для чужого бытія,—отъ трансцендентальнаго субъекта, или пребывающаго и универсальнаго ума, котораго мышленіе, своими всеобщими и необходимыми формами и категоріями, создаетъ и опредѣляетъ всѣ предметы и явленія (а слѣдовательно и меня самого какъ явленіе) совершенно независимо отъ моихъ или чьихъ бы то ни было психологическихъ состояній. Весь познаваемый міръ явленій есть только представленіе, притомъ онъ есть представленіе моего ума, поскольку мой умъ совпадаетъ съ умомъ трансцендентальнымъ (т. е. формально всегда, матеріально же —при извѣстныхъ условіяхъ); но этотъ же самый міръ, нисколько не переставая быть представленіемъ, (именно трансцендентальнаго субъекта), получаетъ значеніе внѣшняго независимаго бытія для меня (какъ субъекта эмпирическаго), поскольку я нахожу и утверждаю себя какъ одно изъ явленій этого міра. Если въ области этической я, какъ практическій разумъ, представляю собою самозаконнаго создателя нравственнаго порядка, и я же, какъ чувственное и злое существо, долженъ подчиняться этому нравственному порядку, какъ внѣшнему мнѣ закону,—то соотвѣтственнымъ образомъ и въ сферѣ познанія я, какъ чистый разумъ (т. е. поскольку этотъ разумъ во мнѣ дѣйствуетъ или черезъ меня проявляется), создаю, по присущимъ мнѣ формамъ и категоріямъ, весь міръ явленій, и я же, въ качествѣ эмпирическаго субъекта входя въ составъ этого міра, подчиняюсь его законамъ, или естественному ходу вещей, какъ внѣшнимъ и необходимымъ условіямъ моего собственнаго бытія. Съ этой точки зрѣнія исчезаетъ (въ принципѣ) предполагаемая Кантомъ бездна между нравственнымъ міромъ и физическимъ. Между обоими, т. е. точнѣе между положеніемъ человѣка въ томъ и другомъ—оказывается не только соотвѣтствіе, но и прямая внутренняя связь. Истина познается эмпирическимъ умомъ только формально, точно также какъ прав-

ственное добро существуетъ для эмпирической, гетерономной воли только въ формѣ долга. Міръ явленій тяготѣетъ надъ эмпирическимъ умомъ какъ нѣчто внѣшнее и непроницаемое, подобно тому, какъ нравственный порядокъ представляется гетерономной волѣ какъ внѣшній и тягостный законъ. Слѣдовательно, для дѣйствительнаго познанія истины, какъ и для дѣйствительнаго нравственнаго усовершенствованія, намъ необходимо однородное преобразованіе: эмпирическій умъ долженъ усвоить зиждительную силу ума трансцендентальнаго, и гетерономная воля должна стать самозаконною, т. е. сдѣлать добро предметомъ собственнаго безкорыстнаго стремленія. Это двоякое преобразованіе должно быть, очевидно, нашимъ собственнымъ дѣломъ, т. е. исходить изъ нашей воли, ставящей себѣ истину и добро какъ безусловную цѣль".

Изъ приведеннаго видно, что Соловьевъ желаетъ преобразовать систему Канта въ такомъ духѣ, который бы приблизилъ его къ Платону, иначе говоря, Соловьевъ не только отказался отъ земной этики, но и отъ той, которая, стоя на землѣ, старается достичь безусловнаго; онъ, наоборотъ, исходя изъ безусловнаго, хочетъ достичь земли.

Этику Шопенгауэра Соловьевъ пережилъ въ томъ смыслѣ, что принципу Шопенгауэра, имѣющему общее значеніе, жалости, онъ придалъ частичное значеніе, т. е. призналъ жалость однимъ изъ трехъ началъ, опредѣляющихъ отношеніе человѣка къ міру и Богу.

Третій моментъ, пережитый Соловьевымъ въ его построеніи этическаго ученія, имѣетъ болѣе отрицательное, чѣмъ положительное значеніе. Избавившись отъ эвдаймонизма и отъ Кантовыхъ путъ, и твердо ставъ на почву христіанской религіозной этики, Соловьевъ встрѣтился съ ученіемъ, развивавшимся въ Россіи одновременно съ его ученіемъ и пріобрѣтшимъ большое число адептовъ. Мы имѣемъ въ виду религіозно-нравственное ученіе Л. Толстого.

Л. Толстой стоитъ совершенно на той же почвѣ, что и Соловьевъ. Оба признаютъ полную зависимость нравственности отъ безусловнаго начала. Точка отправленія обоихъ ученій (религіозное сознаніе) одинаковая, но въ дальнѣйшемъ оба мыслителя расходятся настолько, что представляютъ собой два противоположныхъ полюса пониманія христіанскаго ученія нравственности. Тожество точки отправленія заставило Соловьева долгое время надѣяться на возможность совмѣстнаго воздѣйствія на русскую мысль, пока для него не выяснилась вполнѣ невозможность идти рука объ руку

съ Л. Толстымъ. Въ „Оправданіи добра“ мы вмѣстѣ съ изложеніемъ собственныхъ взглядовъ постоянно встрѣчаемся съ полемикою и критикою ученія Л. Толстого; тоже самое мы видимъ и въ послѣднемъ произведеніи Соловьева въ „Трехъ разговорахъ“, только критика здѣсь облечена въ болѣе рѣзкую форму.

Намъ необходимо нѣсколько остановиться на ученіи Л. Толстого; при этомъ мы нисколько не имѣемъ въ виду критику или оцѣнку этого ученія,—оно, независимо отъ объективной цѣнности, имѣло большое вліяніе на развитіе русскаго общества, и мы охотно признаемъ, что нельзя отрицать и нѣкотораго его благотворнаго вліянія; такъ напр. Л. Толстой несомнѣнно содѣйствовалъ тому, что вліяніе матеріализма въ Россіи ослабѣло, а интересъ къ религіознымъ вопросамъ усилился.

Л. Толстой учитъ, что нравственность зависитъ отъ метафизики, которая для него является ничѣмъ инымъ, какъ религіей. Но религіозно-метафизическимъ воззрѣніямъ его недостаетъ опредѣленности. Л. Толстой вѣритъ въ Бога, но понятіе его о Богѣ не легко себѣ выяснить, ибо съ одной стороны знаменитый писатель утверждаетъ, что Богъ непознаваемъ, а съ другой онъ ему даетъ цѣлый рядъ положительныхъ и отрицательныхъ опредѣленій, изъ коихъ ясно только то, что христіанское представленіе о Богѣ Творцѣ и Промыслителѣ не привлекаетъ Толстого. Другіе пункты его метафизическаго ученія столь же мало опредѣленны. Такъ напримѣръ о безсмертіи души Л. Толстой въ сочиненіи „Въ чемъ моя вѣра?“ говоритъ, что это ученіе свойственно дикарямъ и является существеннымъ препятствіемъ для осуществленія христіанской идеи, а въ сочиненіи „О жизни“ учитъ, что въ нашемъ сознаніи мы должны отличать нѣкоторый внѣпространственный и внѣвременный, а, слѣдовательно, и неуничтожимый элементъ. Ближайшаго развитія, впрочемъ, это рудиментарное ученіе о безсмертіи не получаетъ, и это очень жаль, ибо оно могло бы придать гораздо большую устойчивость ученію о личномъ спасеніи человѣка, играющемъ въ ученіи Толстого такую роль.

Въ вопросѣ о свободѣ воли, Л. Толстой стоитъ на точкѣ зрѣнія стоиковъ: онъ отожествляетъ свободу съ разумностью. Наконецъ, и вѣру Толстой отожествляетъ со свѣтомъ разума и утверждаетъ, что вся сущность христіанства могла бы быть выражена въ слѣдующихъ словахъ: Христосъ училъ людей не дѣлать глупостей. Послѣдніе два пункта въ ученіи Л. Толстого позволяютъ намъ назвать его раціоналистомъ, и таковымъ онъ дѣйстви-

тельно я является въ своемъ толкованіи ученія Христа. Онъ думаетъ, что его ученіе есть истинное христіанство, но онъ считаетъ свое ученіе истиннымъ не потому, что оно совпадаетъ съ христіанствомъ, какъ онъ его понимаетъ, а наоборотъ истинность христіанства устанавливается истинностью собственнаго ученія. Въ этомъ отношеніи характерно то, что Л. Толстой не беретъ христіанства какъ историческій фактъ, а выдѣляетъ изъ него одинъ, хотя и самый существенный моментъ, т. е. ученіе самого Христа, и отвергаетъ всѣ толкованія его, насколько они выразились въ христіанской догматикѣ [1]).

На такомъ религіозно-метафизическомъ фундаментѣ Л. Толстой строитъ свою этику, которую можно свести къ четыремъ положеніямъ, причемъ всѣ эти положенія имѣютъ отрицательный характеръ, а именно: къ непротивленію злу, къ отрицанію государствъ (государство—есть организованный разбой), къ отрицанію патріотизма и, наконецъ, къ отрицанію культуры вообще (опрощеніе) (см. О значеніи русской революціи, стр. 28 изд. Посредника). Мы не будемъ подробно разсматривать эти четыре положенія и остановимся лишь на первомъ. Непротивленіе злу имѣетъ у Толстого двѣ формулы, безусловную и относительную; первая формула болѣе опредѣленная, но она внутренне противорѣчива, ибо если запрещается всякое противленіе злу, то человѣкъ лишается возможности бороться не только со зломъ въ другихъ людяхъ, но и въ самомъ себѣ, что уничтожаетъ всякую возможность совершенствованія, а слѣдовательно вообще какихъ либо идеаловъ. Относительная формула, запрещающая противиться злу насиліемъ, менѣе опредѣленна, но болѣе понятна и осуществима, и въ основѣ ея лежитъ, кромѣ мистическаго момента, еще и чисто-нравственное сознаніе, что только добро есть творческое начало, что на злѣ и насиліи ничего построить нельзя. Таково въ самыхъ общихъ чертахъ раціоналистическое обоснованіе индивидуалистической этики Толстого.

Мы указали на то, что у Соловьева было много общаго съ Толстымъ; но, по мѣрѣ того какъ ученіе Л. Толстого раскрывалось, Соловьеву становилась все яснѣе и яснѣе невозможность идти съ нимъ рука объ руку, несмотря на то, что оба въ религіи видятъ главный жизненный центръ. Главное различіе между двумя мыслителями заключается въ томъ, что одинъ раціоналистъ, а другой мистикъ, поэтому первый старается вѣру свести къ разуму,

---

[1]) Для Соловьева напротивъ „церковь сама по себѣ въ своей истинной сущности представляетъ божественную дѣйствительность Христа на землѣ". С. с. III. 272.

въ то время какъ второй постоянно указываетъ на элементы вѣры въ нашемъ разумѣ, поэтому и взгляды ихъ на христіанство и Христа совершенно различны. Для Соловьева истинное ученіе Христа обнаруживается въ историческомъ процессѣ, и примѣненіе къ этому ученію раціоналистическаго, слѣдовательно чисто индивидуальнаго, критерія можетъ только извратить смыслъ самого ученія. Христіанское ученіе въ противовѣсъ индивидуалистическому раціонализму должно быть оправдано, и эту задачу блистательно выполнилъ Соловьевъ въ своемъ „Оправданіи добра". Внимательный читатель этой книги легко подмѣтитъ тѣ мѣста и главы, въ которыхъ, кромѣ положительныхъ ученій самого автора, дается и подробное опроверженіе этическаго ученія Л. Толстого. Но въ литературѣ этого указанія еще не было сдѣлано, и поэтому мы здѣсь дадимъ нѣсколько соотвѣтственныхъ намековъ.

Въ предисловіи [1]) Соловьевъ раскрываетъ, между прочимъ, ложность ученія, которое онъ называетъ моральнымъ аморфизмомъ. Это ученіе отрицаетъ значеніе всякихъ собирательно организованныхъ формъ общенія людей, видя въ нихъ лишь насиліе и источникъ зла. Соловьевъ совершенно справедливо возстаетъ противъ такого индивидуалистическаго взгляда и устанавливаетъ иной, а именно тотъ, который въ общественномъ организмѣ и въ историческомъ процессѣ видитъ необходимое продолженіе природной жизни. Къ этому же вопросу Соловьевъ возвращается и въ главѣ 12-ой третьей части „Оправданія добра" и разъясняетъ, что нравственность можетъ быть задачей лишь собирательнаго человѣка.

Въ 1894 г. Толстой выпустилъ книгу подъ заглавіемъ L'esprit chrétièn et le patriotisme, въ которой доказываетъ несоединимость любви къ отечеству съ христіанствомъ. Le patriotisme, говорится здѣсь, sous la forme la plus simple et la plus claire, n'est pas autre chose pour les gouvernants qu' une arme qui leurs permet d'atteindre leurs buts ambitieux et égoistes, pour les gouvernés au contraire c'est la perte de toute dignité humaine, de toute raison, de toute conscience et la servile soumission aux puissants.

Отрицательныя стороны ложнаго патріотизма были прекрасно очерчены Соловьевымъ въ „Національномъ вопросѣ въ Россіи". Онъ всячески клеймилъ націонализмъ въ различныхъ его проявленіяхъ, но въ 14-ой главѣ III-ьей части „Оправданія добра", онъ совершенно основательно показалъ, что христіанство не есть лишь от-

---

[1]) См. собр. соч. VII стр. 11—14.

рицательный космополитизмъ, а положительный универсализмъ. „Заповѣдью любить всѣ народы какъ свой собственный утверждается патріотизмъ какъ естественное и основное чувство, какъ прямая обязанность лица къ своему ближайшему собирательному цѣлому и въ то же время это чувство освобождается отъ зоологическихъ свойствъ народнаго эгоизма, или націонализма, становясь основою и мѣриломъ для положительнаго отношенія ко всѣмъ народностямъ сообразно безусловному и всеобъемлющему нравственному закону".

15-ая глава третьей части „Оправданія добра", разсматривающая уголовный вопросъ съ нравственной точки зрѣнія, содержитъ въ себя, между прочимъ, и подробный разборъ и опроверженіе ученія о непротивленіи злу.

Глава 18-ая третьей части „Оправданія добра" содержитъ въ себѣ выясненіе смысла войны. Въ свое время эта глава вызвала жестокія нападки на Соловьева и, какъ намъ кажется, совершенно несправедливыя. Соловьевъ не отрицаетъ того, что война сама по себѣ есть зло, онъ утверждаетъ лишь, что война есть первый шагъ къ осуществленію мира и къ объединенію человѣчества [1]), и что упраздненіе войны не уничтожило бы другихъ видовъ борьбы, напримѣръ борьбы классовой и борьбы вѣрованій. Эта глава имѣетъ непосредственное отношеніе къ ученію о непротивленіи злу, видящему въ войнѣ насиліе и убійство, несогласное съ духомъ христіанства. Въ этой главѣ разобранъ и одинъ изъ любимѣйшихъ пунктовъ ученія Толстого—отказъ отъ воинской повинности, при чемъ Соловьевъ поясняетъ моральную непозволительность такого отказа.

Въ 18-ой главѣ мы встрѣчаемся съ выясненіемъ взглядовъ на бракъ, церковь, государство и царство Божіе, которые въ то же время содержатъ опроверженіе взглядовъ Толстого. Соловьевъ указываетъ, что съ появленіемъ христіанства, съ возвѣщеніемъ царства Божія не исчезло царство животное, растительное и минеральное, они не упразднены, и нѣтъ основанія думать, что царство природочеловѣческое должно исчезнуть, но очевидно, что напр. христіанское государство должно имѣть опредѣленныя отличія отъ языческаго. Въ противоположность формулѣ Л. Толстого „государство—организованный разбой" Соловьевъ выставляетъ свою: государство—организованная жалость.

Мы не станемъ входить въ подробности, считая, что указан-

---

[1]) Совершенно тотъ же взглядъ на войну былъ выраженъ ранѣе Соловьева. Э. Гартманномъ въ его „Феноменологіи нравственнаго сознанія".

наго вполнѣ достаточно [1]) для подтвержденія мысли о томъ, что въ „Оправданіи добра“ мы встрѣчаемся съ постоянной полемикою со взглядами Л. Толстого, хотя Соловьевъ нигдѣ и не называетъ своего противника.

С. Въ этическомъ ученіи мы видимъ главное значеніе произведеній Соловьева, но это ученіе не представляетъ чего либо вполнѣ индивидуальнаго, личнаго; авторъ свою задачу усматриваетъ не въ томъ, чтобы придумать новую этическую систему, а въ томъ, чтобы оправдать твердо установленный взглядъ на жизнь, выраженный въ христіанской религіи. Какъ въ „Исторіи и будущности теократіи“ Соловьевъ не имѣетъ въ виду новаго толкованія христіанства, а стремится лишь къ тому, чтобы „оправдать вѣру нашихъ отцевъ, возведя ее на новую ступень разумнаго сознанія“, точно такъ и въ „Оправданіи добра“ онъ имѣетъ лишь въ виду развитіе и проведеніе по всей области нравственственныхъ отношеній христіанскаго пониманія жизни; при этомъ онъ желаетъ дать такое общее рѣшеніе поставленной задачи, которое было бы пріемлемыхъ для всѣхъ вѣрующихъ христіанъ, незавнсимо отъ конфессіональныхъ различій и независимо отъ различія положительныхъ философскихъ точекъ зрѣнія. Задача Соловьева въ данномъ случаѣ весьма сходна съ той, которую онъ столь блистательно рѣшилъ по отношенію къ религіозной жизни и религіозную сознанію въ „Духовныхъ основахъ жизни“; и тамъ онъ имѣлъ въ виду выясненіе самыхъ общихъ устоевъ религіозной жизни, какъ теоретическихъ (основныхъ понятій, съ коими имѣетъ дѣло религія), такъ равно и практическихъ (элементарныхъ дѣйствій, въ которыхъ выражается какъ личное, такъ и общественно государственное отношеніе человѣка къ Богу). Но сходство между „Оправданіемъ добра“ и „Духовными основами жизни“ не только формальное, въ способѣ трактованія предмета, но и матеріальное, въ самомъ содержаніи: мы встрѣчаемся съ тѣми же мыслями, и можемъ узнать въ болѣе раннемъ произведеніи понятія и положенія, получившія болѣе подробное развитіе въ позднѣйшемъ. Иначе это и быть не могло, потому что положительное содержаніе этическаго ученія всецѣло опредѣлено религіознымъ міропониманіемъ автора.

Сущность воззрѣній Соловьева на нравственность имъ самимъ сведена къ кратчайшей формулѣ въ заключеніи „Оправ-

[1]) Отмѣтимъ еще, что въ статьѣ „Идолы и идеалы“ 1891 г. Соловьевъ возстаетъ противъ проповѣди опрощенія и защищаетъ культуру.

данія Добра". Въ нравственномъ законѣ выражается природа объективнаго добра, но оно не могло бы осуществиться въ дѣятельности человѣка, если бы въ самой природѣ человѣка не были заложены условія, дѣлающія воздѣйствіе добра на душу возможнымъ, поэтому изслѣдованіе нравственности естественно начать съ изслѣдованія первичныхъ данныхъ нравственности въ сознаніи человѣка. Психическія основы нравственности суть чувства стыда, жалости и благоговѣнія, которыя опредѣляютъ отношеніе человѣка ко всему существующему; стыдъ опредѣляетъ отношеніе человѣка къ тому, что ниже его, къ матеріи, плоти; жалость—къ тому, что равно ему, т. е, къ психической природѣ, къ другимъ людямъ; наконецъ, благоговѣніе къ тому, что выше его, т. е. къ Богу. Мышленіе человѣка данное въ чувствѣ содержаніе перерабатываетъ во всеобщія и необходимыя начала нравственности. Изъ чувства стыда на этомъ основаніи проистекаетъ правило: „подчиняй плоть духу, насколько это нужно для его достоинства и независимости"; изъ чувства жалости—„никого не обижай и всѣмъ сколько можешь помогай"; наконецъ, изъ чувства благоговѣнія—„подчиняй свою волю требованіямъ высшаго начала". Не должно, однако, различіе этихъ трехъ началъ въ человѣческой природѣ понимать въ смыслѣ ихъ раздѣленія; они выросли всѣ изъ одного корня и представляютъ собой реакцію цѣлости человѣческаго существа противъ его индивидуальнаго раздѣленія, какъ въ половомъ отношеніи, такъ въ отношеніи дробленія человѣчества на множество враждебныхъ другъ другу особей, такъ, наконецъ, и въ отношеніи отдѣленія человѣка отъ безусловнаго начала, отъ центра вселенной. Вся нравственность выростаетъ изъ одного корня, изъ стыда, который, измѣняясь, принимаетъ форму индивидуальной и соціальной совѣсти и страха Божія, но самый стыдъ есть уже результатъ воздѣйствія безусловнаго начала на человѣка. Соединившись съ безусловнымъ началомъ, человѣкъ достигаетъ совершенства. Дѣйствительность Бога есть сознаніе непосредственнаго содержанія религіознаго чувства. Это чувство говоритъ намъ о томъ, что есть всесовершенное существо, отъ котораго зависитъ наша жизнь. Сознаніе дѣйствительности Божества въ насъ заключаетъ въ себѣ требованіе быть внутренне сродными ему („имѣй въ себѣ Бога"), и это не только личное требованіе, а требованіе обязательное для всѣхъ людей могущее осуществиться лишь въ историческомъ процессѣ. Въ этомъ общемъ видѣ требованіе можетъ быть

выражено въ слѣдующей формулѣ: „Принимай возможно полное участіе въ дѣлѣ своего и общаго совершенствованія, ради окончательнаго откровенія царства Божія въ мірѣ". Царство Божіе открывается не сразу, а въ процессѣ постепенныхъ повышеній бытія: оно начинается съ міра неорганическаго и черезъ растительное, животное, природно-человѣческое завершается, наконецъ, духовно—человѣческимъ, въ коемъ нравственное строеніе получаетъ окончательный смыслъ. Завершеніемъ и въ то же время основою Царства Божія является Христосъ. Исторія сначала подготовила условія появленія Христа, а универсальное откровеніе его въ Царствѣ Божіемъ есть задача, еще не разрѣшенная, историческаго процесса совершенствованія христіанскихъ народовъ. Ясно, что это откровеніе не можетъ быть дѣломъ личнымъ, а только собирательнымъ, дѣломъ семьи, народа, наконецъ, всего человѣчества. Полное осуществленіе добра предполагаетъ организацію его черезъ одухотвореніе вещества какъ условіе нормальнаго и вѣчнаго физическаго существованія, организацію справедливой жалости въ государствѣ, въ которомъ царитъ правда и милость, а не произволъ и насиліе и, наконецъ, организацію благочестія въ церкви. Совершенное добро окончательно опредѣляется какъ не раздѣльная организація тріединой любви, любви восходящей, уравнивающей и нисходящей.

И такъ смыслъ человѣческой жизни заключается въ подготовкѣ условій для появленія царства Божія или для осуществленія добра, а умственное воспроизведеніе процесса этого осуществленія, слѣдящее за исторіей въ томъ, что уже достигнуто, и предваряющее ее въ томъ, что еще должно быть сдѣлано,—и есть нравственная философія.

Изъ этого видно, что центръ всего ученія Соловьева заключается въ представленіи о Царствѣ Божіемъ, посему слѣдуетъ задаться вопросомъ, въ чемъ оно состоитъ. Царство Божіе есть полнота естественной человѣческой жизни, соединяемой черезъ Христа съ полнотою Божества. Царство Божіе составляется изъ людей, перестающихъ быть только людьми, входящихъ въ новый высшій планъ существованія, въ которомъ ихъ чисто человѣческія задачи становится лишь средствами и орудіемъ другой окончательной цѣли. Царство Божіе не можетъ быть понято какъ слѣдствіе непрерывнаго развитія міра чисто человѣческаго: Богочеловѣкъ не можетъ быть понятъ какъ человѣко-богъ. Высшая задача человѣка въ чисто человѣческой сферѣ бытія состоитъ въ томъ

чтобы собирать вселенную въ дѣйствительности. Царство Божіе своимъ явленіемъ не упраздняетъ низшихъ типовъ бытія, а ставитъ ихъ на должное мѣсто, но уже не какъ особенныя сферы бытія, а какъ неразрывно соединенные безусловною внутреннею солидарностью и взаимодѣйствіемъ духовно-физическіе органы собранной вселенной. Вотъ почему Царство Божіе есть то же, что дѣйствительность безусловнаго нравственнаго порядка или, что тоже— „всеобщее воскресеніе и возстановленіе всяческихъ". Здѣсь мы достигли до истиннаго центра, до двигающаго начала мышленія Соловьева, соединяющаго его метафизику съ этикой и эстетикой. Спасеніе міра въ соединеніи съ Богомъ, и въ этомъ актѣ красотѣ приписывается Соловьевымъ весьма важная роль. Сдѣлать міръ вѣчнымъ и безсмертнымъ, исторгнувъ изъ него случайность и смерть, можетъ только красота, ибо только она можетъ одухотворить матеріальный міръ, безъ чего не можетъ осуществиться и нравственный порядокъ. Задача искусства состоитъ въ томъ, чтобы связать творчество съ высшими цѣлями человѣческой жизни, чтобы заставить человѣческое творчество служить тѣмъ же цѣлямъ, которымъ служитъ и природа. Окончательный смыслъ вселенной есть торжество вѣчной жизни. Совершенное искусство должно воплотить абсолютный идеалъ не въ одномъ воображеніи, а на самомъ дѣлѣ, должно одухотворить, пресуществить нашу дѣйствительную жизнь.

Возсоединеніе съ Божествомъ и, благодаря этому, осуществленіе нравственнаго порядка или воскресеніе и „возстановленіе всяческихъ"—не есть новая въ философіи идея; мы съ нею встрѣчаемся у Плотина (см. статья Соловьева о Плотинѣ въ IX томѣ Собр. соч.), а потомъ у Діонисія Ареопагита; ее же подробно развилъ знаменитый Іоаннъ Скотъ Эригена въ своемъ сочиненіи De divisione naturae (см. 5-я часть пар. 8 о возвращеніи всего къ Богу, reversio, deificatio). Взгляды Соловьева въ этомъ пунктѣ весьма близки съ Эригеновыми. Эригена представляетъ себѣ это возвращеніе въ слѣдующихъ пяти ступеняхъ: „Первое возвращеніе человѣческой природы наступаетъ, когда тѣло разлагается на четыре элемента чувственнаго міра, изъ коихъ оно состояло; второе происходитъ при воскресеніи, когда каждый вновь получаетъ свое собственное тѣло изъ соединенія четырехъ элементомъ; третье когда тѣло превращается въ духъ; четвертое—когда духъ (или чтобы выразить это яснѣе), когда вся человѣческая природа возвратится къ первоначальнымъ причинамъ, которыя вѣчно и непрерывно пребываютъ въ Богѣ; пятая—когда сама природа съ ея

причинами начнетъ двигаться къ Богу, какъ воздухъ движется къ свѣту. Богъ тогда будетъ весь во всемъ, когда ничего кромѣ Бога не будетъ. Но я этимъ не хочу сказать, что составныя части вещей уничтожатся, а только то, что онѣ путемъ указанныхъ возвышеній достигнуть лучшаго состоянія". Замѣчательно, что Эригена здѣсь весьма ясно формулируетъ принципъ эволюціонизма. Говоря о соединеніи вещей, онъ утверждаетъ, что онѣ ставъ единою, не потеряютъ особой сущности, свойственной каждой изъ нихъ, ибо „низшее сохраняется въ высшимъ".

Несомнѣнно, что этотъ взглядъ на человѣка, который мы встрѣчаемъ у Соловьева и І. С. Эригены, представляетъ большія преимущества именно съ точки зрѣнія ученія о нравственности. Сама нравственность не является чѣмъ-то вполнѣ обособленнымъ отъ міра физическаго и психическаго, а оказывается необходимой ступенью развитія космологическаго процесса, опредѣленнаго царствомъ цѣлей. Этическая оцѣнка получаетъ характеръ такой всеобщности, какой ей не можетъ придать никакая иная точка зрѣнія, а задача человѣческой жизни является вполнѣ опредѣленной. Эта задача непосредственно вытекаетъ изъ занимаемаго человѣкомъ положенія во вселенной: человѣкъ не есть животное, онъ не есть, также царь существъ, а занимаетъ срединное положеніе, онъ „цѣпь единенія и брачныя узы вселенной". Есть нѣчто ниже его и нѣчто — высшее, чѣмъ онъ. Идея Царства Божія, какъ цѣли мірового процесса, опредѣляетъ отношенія человѣка ко всѣмъ тремъ сферамъ бытія (выражающимся въ трехъ группахъ явленій— физическихъ, психическихъ и мистическихъ); стыдъ, жалость и благоговѣніе представляютъ собою три реальныхъ звена, объединяющихъ человѣка со всею вселенною; будучи по своей природѣ чувствами, т. е. субъективными состояніями человѣка, они въ дѣйствительности имѣютъ гораздо большее и именно объективное значеніе, такъ какъ въ нихъ выражается не только оцѣнка каждой изъ трехъ сферъ бытія, но заключается и указаніе на относительную цѣнность двухъ низшихъ сферъ по сравненію съ третьей— съ безусловнымъ совершенствомъ; въ нихъ же находится и основаніе для правильной постановки ученія о добродѣтеляхъ — въ противоположность случайнымъ четыремъ кардинальнымъ добродѣтелямъ древнихъ—и видоизмѣненію ихъ въ христіанствѣ; наконецъ, въ этихъ же чувствахъ, опредѣляющихъ положеніе индивидуальнаго человѣка во вселенной, долженъ находиться и прин-

ципъ, опредѣляющій положеніе собирательнаго человѣка, ибо общество есть только дополненная и расширенная личность, подобно тому, какъ личность есть сжатое и сосредоточенное общество. Дѣйствительно, собирательный человѣкъ въ исторіи представляетъ три главныхъ момента, соотвѣтствующихъ тремъ моментамъ времени: прошедшему, настоящему и будущему. Эти три момента въ жизни общества суть родовая, соціально - государственная и вселенская или теократическая жизнь, и хотя уже въ родѣ, какъ расширеніи разумной нравственной личности, должна воплощаться вся нравственность, но главнымъ образомъ одной ея зачаточной стороною, именно стыдомъ, который содержитъ въ себѣ въ зародышѣ и остальныя начала; такъ точно въ государствѣ проявляется главнымъ образомъ жалость, а въ теократіи — благоговѣніе. Итакъ, положеніе человѣка во вселенной отражается субъективно въ трехъ чувствахъ, не нарушающихъ однако цѣльности человѣческой природы; и это трехчастное дѣленіе опредѣляетъ собой какъ индивидуальную, такъ и общественную нравственность. Соловьевъ термины стыда, жалости и благоговѣнія употребляетъ въ болѣе общемъ, не исключительно психологическомъ значеніи, и это естественно вызвало рядъ критическихъ замѣчаній со стороны тѣхъ, кто на эти термины смотритъ исключительно, какъ на психологическіе, обозначающіе субъективныя состоянія.

Любовь къ трехчастнымъ дѣленіямъ у Соловьева стоитъ въ связи съ эволюціонизмомъ, который легко уживается съ этимъ дѣленіемъ, такъ какъ въ идеѣ развитія необходимо заключены три момента (тожество субъекта, измѣненіе и совершенствованіе). Соловьевъ, любившій свои мысли пояснять примѣрами изъ естествознанія, признавалъ большое значеніе за идеей эволюціи, и идею эту, подобно I. Скоту Эригенѣ и Гегелю, онъ понималъ не только въ смыслѣ естественнонаучномъ и соціологическомъ, но и въ смыслѣ болѣе общемъ, космологическомъ. Все существующее находится въ развитіи, цѣль котораго не отодвинута въ безпредѣльную даль, а строго опредѣлена идей царства Божія. Отсюда вытекаютъ, между прочимъ, два положенія, придающія особый интересъ этическому ученію нашего философа. Вопервыхъ, различныя ступени развитія—пять царствъ бытія—оказываются не просто механически сопоставленными и сосуществующими, а связанными органическою необходимостью, причемъ высшая ступень не упраздняетъ собой низшую, а, какъ училъ Эри-

гена, „сохраняетъ, вбираетъ ее въ себя“ [1]). Отсюда ясно, что добро не исключаетъ блага и блаженства — въ Богѣ благо и добро совпадаютъ, — а, напротивъ, предполагаетъ ихъ; ясно также, что этическія ученія эвдаймонизма и утилитаризма оказываются не столько ложными, сколько односторонними, не умѣющими возвыситься отъ ступени блага къ объективной ступени добра.

Второе, что заключено въ представленіи о развитіи, состоитъ въ томъ, что жизнь человѣка и исторія человѣчества получаютъ строго опредѣленный смыслъ и задачу. По существу смыслъ исторіи понимается Соловьевымъ почти также, какъ его понималъ блаженный Августинъ въ своемъ Civitas Dei. Соловьевъ могъ говорить совершенно опредѣленно о концѣ исторіи. Безъ сомнѣнія, это есть попытка конструкціи исторіи, и она подлежитъ всѣмъ тѣмъ возраженіямъ, которыя обыкновенно дѣлаются подобной конструкціи. Можетъ быть съ точки зрѣнія строгой науки и нельзя преувеличивать цѣнность подобной конструкціи, но нельзя все же забывать и того, что только подобное воззрѣніе на человѣческую жизнь и исторію придаетъ дѣйствительную цѣнность жизни, и внѣ этихъ воззрѣній наука не имѣетъ предложить ничего, что могло бы удовлетворить человѣческое сердце.

Ученіе о нравственности, изложенное Вл. Соловьевымъ, вызвало какъ въ отдѣльныхъ частяхъ, такъ и въ цѣломъ, рядъ возраженій. Критиковали „Оправданіе добра“ Б. Н. Чичеринъ [2]), проф. Шершеневичъ, проф. Алексѣй Ив. Введенскій [3]), проф. Городенскій [4]). Наконецъ, въ недавно вышедшемъ трудѣ объ аскетизмѣ проф. Зарина [5]) подробно разобрано ученіе о стыдѣ и аскетизмѣ по взглядамъ Соловьева. Всѣ эти писатели пришли къ неблагопріятнымъ для нашего философа выводамъ. Б. Н. Чичеринъ главнымъ образомъ ополчился на Соловьева за его утвержденіе о независимости этики отъ метафизики; всѣ критики согласны въ томъ, что ученіе о стыдѣ — самая можетъ быть оригинальная сторона ученія Соловьева—не выдерживаетъ (ихъ) кри-

[1]) Non enim vera ratio sint superiora inferioribus vel contineri vel attrahi vel consumi. non ut inferiora vero a superioriobus naturaliter attrahuntur et absorbentur non ut non sint, sed ut in eis plus salventur et subsistant et unum sint. I. S. Erigena De divisione naturae Oxoni 1861. стр. 234

[2]) Вопросы филос. 1897. 4-я книга.

[3]) А. И. Введенскій, „На современныя темы“.

[4]) Н. Городенскій, „Богословскій Вѣстникъ“ 1889, № 2.

[5]) С. Заринъ. „Аскетизмъ по православно-христіанскому ученію“. Книга I, 1907, стр. 341—372.

тики. Защита воззрѣній Соловьева не входитъ въ нашу задачу; мы думаемъ, что не всѣ замѣчанія критиковъ вскрываютъ дѣйствительные недостатки; съ другой стороны мы вполнѣ увѣрены, что во многихъ случаяхъ самъ философъ подалъ поводъ къ неправильнымъ толкованіямъ. Главный упрекъ, который можно сдѣлать Соловьеву, состоитъ, какъ кажется, въ томъ, что его ученіе о нравственности, хотя и не зависитъ отъ положительной религіи, но всецѣло зависитъ отъ естественной религіи; между тѣмъ положительная религія есть фактъ, естественная же—лишь теорія, принимаемая нѣкоторыми, подлежащая во всякомъ случаѣ разсмотрѣнію. Такимъ образомъ воззрѣнія Соловьева не представляютъ всеобщаго и необходимаго ученія, а должны быть поставлены на одну доску съ тѣми произведеніями, которыми такъ богата католическая литература и которыя носятъ обыкновенно названіе Theologia moralis. Этотъ упрекъ, если это есть упрекъ, могъ бы нисколько не тревожить философской совѣсти Соловьева, ибо онъ не только высказалъ, но постарался по возможности обосновать свою точку зрѣнія; самая же точка зрѣнія вытекала изъ идивидуальныхъ особенностей его мышленія, отъ которыхъ онъ никакъ не могъ отказаться, не переставъ быть тѣмъ, кѣмъ онъ былъ.

Два сочиненія Вл. Соловьева мы считаемъ наиболѣе законченными и замѣчательными: „Духовныя основы жизни“ и „Оправданіе добра“. Въ нихъ наиболѣе полно выразилось религіозно-нравственное міровоззрѣніе философа. Къ нимъ несомнѣнно русская мысль часто будетъ обращаться и въ нихъ черпать вдохновеніе и опору, но этимъ вовсе не сказано, что именно этимъ сочиненіямъ суждено играть наиболѣе значительную роль въ судьбѣ русской религіозно-философской мысли. Очень возможно, что мистическая сторона философіи Соловьева, выразившаяся хотя и не вполнѣ законченно въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“, въ „Исторіи и будущности теократіи“ и въ „La Russie et l'eglise universelle“, найдетъ себѣ благодарную почву и разовьется въ цѣлое направленіе. Признаки этого имѣются на лицо [1]), и можетъ

---

[1]) См. напр. статью г. Волжскаго, „Проблема зла у Вл. Соловьева“ въ „Вопросахъ религіи“. Выпускъ I.

быть самая незаконченность воззрѣній Соловьева, вызывая различныя толкованія, будетъ способствовать развитію религіозной мистики. Но въ какомъ бы направленіи ни пошло развитіе русской мысли, во всякомъ случаѣ прочное положеніе учителя жизни въ ней займетъ покойный философъ.

Э. Радловъ.



ПРЕДИСЛОВІЕ.

Статьи В. С. Соловьева, напечатанныя въ Энциклопедическомъ словарѣ, могутъ быть раздѣлены на три группы: первая—посвящена вопросамъ догматическимъ или опредѣленію философскихъ понятій; вторая—вопросамъ историческимъ, т. е. разсмотрѣнію различныхъ философскихъ системъ, и, наконецъ, третья небольшая группа посвящена историко-литературной критикѣ, т. е. анализу нѣкоторыхъ русскихъ поэтовъ и писателей. Всѣхъ статей немного болѣе 130; наибольшее количество относится къ первой группѣ; наибольшія по размѣру относятся ко второй.

Мы выбрали 40 статей, руководствуясь при выборѣ двумя соображеніями: мы выбирали наиболѣе важныя статьи, а также тѣ, которыя наиболѣе характерны. Соловьевъ считается представителемъ мистицизма, поэтому мы и предлагаемъ вниманію читателя по преимуществу тѣ статьи, которыя имѣютъ отношеніе къ мистицизму или къ исторіи мистики.

Изъ критическихъ статей Соловьева мы печатаемъ четыре, касающіяся авторовъ, о которыхъ Соловьевъ въ остальныхъ своихъ сочиненіяхъ не упоминалъ.

I. ДОГМА.

Вдохновеніе.—Въ общемъ смыслѣ подъ этимъ именемъ разумѣется такое особое состояніе субъекта, при которомъ онъ способенъ къ наиболѣе интенсивнымъ, цѣлесообразнымъ и цѣннымъ по внутреннему достоинству дѣйствіямъ въ области религіозной, умственной и эстетической. Хотя не всѣмъ одинаково свойственно испытывать такой подъемъ духовной дѣятельности, но безусловнаго различія между людьми въ этомъ отношеніи признать невозможно; нѣкоторая степень вдохновенія необходима для успѣшнаго исполненія всякаго человѣческаго дѣла. По этимологіи своей слово вдохновеніе (inspiratio) указываетъ на первоначальное представленіе о причинѣ этого явленія. А именно, предполагалось, что въ человѣка входитъ постороннее духовное существо и болѣе или менѣе полно овладѣваетъ его душевными способностями, возвышая и усиливая ихъ. Качествомъ этой посторонней духовной силы, входящей въ субъекта или находящей на него (вдохновеніе=наитіе), обусловливается, согласно такому представленію, различіе между положительнымъ вдохновеніемъ (наитіе свыше) и одержаніемъ или бѣсноватостью. Наиболѣе яркое и грубое выраженіе этого реально-мистическаго взгляда на вдохновеніе мы находимъ, съ одной стороны, у дикихъ и полудикихъ народовъ—напр., у нашихъ сибирскихъ инородцевъ, у которыхъ ихъ вдохновенные пророки и чародѣи, шаманы, представляются пассивными орудіями разныхъ входящихъ въ нихъ духовъ, иногда зооморфическаго характера; а съ другой стороны, у современныхъ спиритовъ мы встрѣчаемъ убѣжденіе, что всѣ вдохновенные дѣятели человѣчества были лишь особаго рода медіумы (т. е. также пассивныя орудія) сообщавшихся черезъ нихъ духовъ. Въ менѣе грубой формѣ, чѣмъ у шаманистовъ и спиритовъ, тотъ же взглядъ господствовалъ у древнихъ грековъ, приписывавшихъ всякое вдохновенное дѣйствіе наитію Аполлона и Музъ; воззваніе къ этимъ божествамъ, превратившееся впослѣдствіи въ реторическую фигуру, имѣло первоначально совершенно реальный смыслъ. Начало иного взгляда принадлежитъ Платону, который смотритъ на вдохновеніе, какъ на внутренній аффектъ, сопровождающій возвышеніе разумной души въ сферу созерцанія истинно-сущаго или вѣчныхъ идей (см.

въ особенности діалогъ Федръ). Впрочемъ, у Платона—и еще болѣе у позднѣйшихъ неоплатониковъ—идеалистическій взглядъ на вдохновеніе смѣшивается съ прежними миѳологическими представленіями. Онъ совершенно отрѣшается отъ нихъ въ германскомъ идеализмѣ. По Гегелю, вдохновеніе есть дѣйствіе человѣческаго духа, непосредственно наполненнаго и связаннаго раскрывающимся въ немъ идеальнымъ содержаніемъ; вслѣдствіе своей непосредственности это дѣйствіе ощущается самимъ субъектомъ, какъ чужая сила—вдохновеніе есть состояніе несвободное (ein unfreies Pathos: см. Hegel, „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften", § 560). Здѣсь, какъ и вездѣ у Гегеля, мы видимъ лишь подведеніе частнаго явленія подъ общую логическую формулу, а не реальное его объясненіе. Такого объясненія не находимъ мы и у другихъ новѣйшихъ философовъ. Шопенгауэръ повторяетъ своими словами взглядъ Платона, а Гартманъ довольствуется причисленіемъ вдохновенія—на-ряду съ инстинктомъ, религіознымъ чувствомъ и т. д.—къ проявленію въ насъ безсознательнаго или сверхсознательнаго начала. Въ школьной психологіи разсужденія о вдохновеніи ограничиваются обыкновенно амплификаціями общихъ мѣстъ. Гораздо болѣе плодотворными слѣдуетъ признать наблюденія новѣйшихъ психопатологовъ, подтверждающихъ старинное мнѣніе Аристотеля о сродствѣ высшей духовной дѣятельности съ помѣшательствомъ. Можно считать установленнымъ фактомъ, что особенная способность къ вдохновеннымъ дѣйствіямъ и произведеніямъ (геніальность) и многія формы душевныхъ болѣзней развиваются на общей почвѣ невропатической и психопатической конституціи. Но этотъ важный и интересный фактъ, очевидно, вовсе не объясняетъ существеннаго и объективнаго различія между результатами сумасшествія и геніальности. Всѣ существующіе взгляды на вдохновеніе могутъ быть подведены подъ три главныя точки зрѣнія: 1) или вдохновеніе понимается какъ дѣйствіе въ человѣкѣ и черезъ человѣка внѣшнихъ духовныхъ силъ, 2) или какъ актъ имманентнаго раскрытія въ человѣческомъ духѣ его высшаго идеальнаго содержанія, 3) или, наконецъ, какъ проявленіе особой психофизической организаціи при извѣстныхъ физіологическихъ условіяхъ. Эти три основные взгляда отвѣчаютъ собственно на три различные вопроса: въ первомъ имѣется въ виду причина даннаго явленія, дѣйствующая или производящая (causa efficiens, ἀρχὴ τῆς κινήσεως), во второмъ—причина формальная или идеальная (εἶδος), въ третьемъ—причина матеріальная или субстратъ (τὸ ὑποκείμενον). Во всякомъ случаѣ эти три взгляда не только

въ отдѣльности, но и вмѣстѣ взятые, не даютъ намъ удовлетворительнаго объясненія, и истинно-научная теорія вдохновенія принадлежитъ къ задачамъ будущаго.

Время.—Какъ основное условіе всякаго конечнаго существованія (слѣдовательно, и нашего внутренняго и внѣшняго опыта и нашего дискурзивнаго мышленія), время не допускаетъ ни эмпирическаго объясненія происхожденія, ни раціональнаго опредѣленія его сущности. Въ первомъ отношеніи можно принять, какъ очевидную аксіому, слѣдующее утвержденіе одного новѣйшаго психолога: „несомнѣнно, что *форма времени* существуетъ съ самаго начала сознанія; поэтому психологическое изслѣдованіе времени имѣетъ дѣло только съ *представленіемъ* времени и *оцѣнкою* его". Что касается до раціональныхъ (разсудочныхъ) опредѣленій времени, то они сводятся къ болѣе или менѣе замаскированнымъ тавтологіямъ. Такъ, напримѣръ, когда говорятъ, что время есть порядокъ явленій въ ихъ *послѣдовательности*, то здѣсь разумѣется, конечно, не всякая послѣдовательность (напр., логическая), а именно только послѣдовательность феноменальная во времени, и опредѣленіе оказывается явною тавтологіей: время опредѣляется временемъ.—Всѣ философскія объясненія времени, не представляющія пустого тождесловія, имѣютъ метафизическій характеръ и будутъ разсмотрѣны подъ именами философовъ.

Всеединство, т. е. единство всего, принимается въ двухъ главныхъ смыслахъ: отрицательномъ или отвлеченномъ и положительномъ или конкретномъ. Въ первомъ смыслѣ единство всего полагаетсявъ томъ, что *обще* всему существующему, при чемъ, по различію философскихъ точекъ зрѣнія, это *общее* является различнымъ: такъ для матеріализма оно есть матерія, для послѣдовательнаго идеализма—самораскрывающаяся логическая идея и т. д. Во второмъ, положительномъ смыслѣ отношеніе единаго начала ко всему понимается какъ отношеніе всеобъемлющаго духовно-органическаго цѣлаго къ живымъ членамъ и элементамъ, въ немъ находящимся. Эта мысль также принимаетъ опредѣленныя видоизмѣненія въ различныхъ метафизическихъ системахъ.

Красота.—Та сторона явленій, которая, въ своей специфической особенности, не подлежитъ сужденію ни съ точки зрѣнія теоретической истины, ни съ точки зрѣнія нравственнаго добра,

ни—матеріальной пользы и которая, однако, составляетъ предметъ *положительной* оцѣнки, т. е. признается достойною или *одобряется* — есть эстетически-прекрасное, или красота. Отъ теоретически-истиннаго и нравственно-добраго она отличается непремѣннымъ требованіемъ воплощенія своего содержанія въ ощутительныхъ или конкретно-воображаемыхъ реальностяхъ. Отъ матеріально-полезнаго прекрасное, какъ такое, отличается тѣмъ, что его ощутительные предметы и образы не подлежатъ чувственному хотѣнію и пользованію. Къ этимъ сравнительнымъ указаніямъ сводится все, что въ философіи остается безспорнымъ относительно красоты. Положительную ея сущность или то, что собственно одобряется въ эстетическихъ сужденіяхъ, различныя философскія ученія понимаютъ различнымъ и частью противоположнымъ образомъ. Въ сочиненіяхъ по эстетикѣ, не принадлежащихъ собственно философамъ, вопросъ о психофизіологическихъ условіяхъ, при которыхъ въ человѣкѣ проявляется чувство прекраснаго, нерѣдко смѣшивается съ вопросомъ о собственномъ значеніи красоты.

Любовь—влеченіе одушевленнаго существа къ другому для соединенія съ нимъ и взаимнаго восполненія жизни. Изъ обоюдности отношеній можно логически вывести троякій видъ любви: 1) любовь, которая болѣе даетъ, нежели получаетъ, или *нисходящая* любовь (amor descendens), 2) любовь, которая болѣе получаетъ, нежели даетъ, или *восходящая* л. (amor ascendens), 3) любовь, въ которой то и другое *уравновѣшено* (amor aequalis). Этому соотвѣтствуютъ три главные вида любви, встрѣчаемые въ дѣйствительномъ опытѣ, а именно: любовь родительская, любовь дѣтей къ родителямъ и любовь половая (или супружеская). Всѣ три вида имѣютъ свои начатки уже въ царствѣ животномъ. Первый видъ представляется здѣсь преимущественно любовью материнскою (въ силу непосредственной физической связи самки съ дѣтенышами), но у высшихъ животныхъ и самецъ начинаетъ принимать участіе въ заботахъ о новомъ поколѣніи. Второй видъ любви иногда и у животныхъ отрѣшается отъ родовой связи и принимаетъ характеръ какъ бы религіозный: такова привязанность нѣкоторыхъ мелкихъ животныхъ къ болѣе крупнымъ, дающимъ имъ покровительство, особенно же преданность домашнихъ животныхъ человѣку. Въ половой любви у *низшихъ* животныхъ особь имѣетъ значеніе только какъ орудіе для увѣко-

вѣченія рода, при чемъ естественно самка первенствуетъ; взаимность является здѣсь только на мгновеніе, и затѣмъ самецъ устраняется за ненадобностью (напр. пауки, пчелы). У высшихъ животныхъ (особенно у птицъ и нѣкоторыхъ млекопитающихъ) наблюдается болѣе устойчивая половая связь, соотвѣтственно возрастающему участію самца въ семейныхъ заботахъ. Въ мірѣ человѣческомъ мы находимъ тѣ же три главные вида любви, но съ новымъ, постоянно углубляющимся и расширяющимся значеніемъ. Сыновняя привязанность, распространяемая на умершихъ предковъ, а затѣмъ на болѣе общія и отдаленныя причины бытія (до всемірнаго провидѣнія, единаго Отца небеснаго), является корнемъ всего религіознаго развитія человѣчества. Родительская любовь, или попеченіе старшихъ о младшихъ, защита слабыхъ сильными, перерастая родовой бытъ, создаетъ отечество и постепенно организуется въ бытъ національно-государственный. Наконецъ, половая любовь, неизмѣнно оставаясь наисильнѣйшимъ выраженіемъ личнаго самоутвержденія и самоотрицанія, вмѣстѣ съ тѣмъ все болѣе и болѣе понимается какъ совершенная полнота жизненной взаимности, и чрезъ это становится высшимъ символомъ идеальнаго отношенія между личнымъ началомъ и общественнымъ цѣлымъ. Уже въ пророческихъ книгахъ Ветхаго Завѣта отношеніе между Богомъ и избранною народностью изображается преимущественно какъ союзъ супружескій (и отступленіе народа отъ своего Бога – не иначе, какъ блудъ). Въ Новомъ Завѣтѣ эта идея переносится на Христа и Церковь, и завершеніе исторіи изображается какъ бракъ „Агнца“ съ Его невѣстою— просвѣтленною и торжествующею церковью „Новаго Іерусалима“, соотвѣтственно сему и земные представители Христа, епископы, становятся въ такое же отношеніе къ мѣстнымъ общинамъ (отсюда выраженіе: *вдовствующая церковь*). Такимъ образомъ идеальное начало общественныхъ отношеній, по христіанству, есть не власть, а любовь. Съ точки зрѣнія нравственной *философіи* любовь есть сложное явленіе, простые элементы котораго суть: 1) *жалость*, преобладающая въ любви родительской; 2) *благоговѣніе* (pietas), преобладающее въ любви сыновней и вытекающей изъ нея религіозной и 3) исключительно присущее человѣку чувство *стыда*, которое, въ соединеніи съ двумя первыми элементами— жалостью и благоговѣніемъ—образуетъ человѣческую форму половой или супружеской любви (матерія же ей дается физическимъ влеченіемъ, актуальнымъ или потенціальнымъ). Въ исторіи рели-

гій любовь дважды получила первенствующее значеніе: какъ дикая стихійная сила полового влеченія въ языческомъ *фаллизмѣ* (еще сохраняющемся кое-гдѣ въ видѣ организованныхъ религіозныхъ общинъ, каковы, напримѣръ, индійскіе *сактисты* съ ихъ священно-порнографическими писаніями, *тантрами*), и затѣмъ, въ противоположность съ этимъ, какъ идеальное начало духовнаго и общественнаго единенія—въ христіанской ἀγάπη. Естественно, что и въ исторіи философіи понятіе любви занимало видное мѣсто въ различныхъ системахъ. Для Эмпедокла любовь (φιλία) была однимъ изъ двухъ началъ вселенной, именно началомъ всемірнаго единства и цѣлости (интеграціи), метафизическимъ закономъ тяготѣнія и центростремительнаго движенія. У Платона любовь есть демоническое (связывающее земной міръ съ божественнымъ) стремленіе конечнаго существа къ совершенной полнотѣ бытія и вытекающее отсюда „творчество въ красотѣ". Это эстетическое значеніе любви было оставлено безъ вниманія въ философіи патристической и схоластической. Своеобразное сліяніе христіанскихъ и платоническихъ идей объ этомъ предметѣ мы находимъ у Данта. Вообще въ средніе вѣка любовь была предметомъ религіозной мистики съ одной стороны (Викторинцы, Бернардъ Клервосскій и особенно Бонавентура, въ его сочиненіяхъ («Stimulus amoris», «Incendium amoris», «Amatorium») и особаго рода поэзіи съ другой; эта поэзія, изъ южной Франціи распространившаяся по всей Европѣ, была посвящена культу женщины и идеализованной половой любви, въ смыслѣ гармоническаго соединенія всѣхъ трехъ ея элементовъ: благоговѣнія, жалости и стыдливости. Въ эпоху возрожденія (кончая Джордано Бруно) любовь опять становится предметомъ философскихъ умозрѣній въ духѣ платонизма. Въ новой философіи своеобразное пониманіе любви представляетъ Спиноза, отождествляющій ее съ абсолютнымъ познаніемъ (amor Dei intellectualis) и утверждающій, что философствовать есть не что иное, какъ любить Бога. Въ новѣйшей философіи слѣдуетъ отмѣтить остроумную, хотя и неосновательную теорію половой любви у Шопенгауэра („Metaphysik der Liebe" въ „Parerga u. Paral."). Индивидуализацію этой страсти у человѣка Шопенгауэръ объясняетъ тѣмъ, что жизненная воля (Wille zum Leben) стремится здѣсь не только къ увѣковѣченію рода (какъ у животныхъ), но и къ произведенію возможно совершеннѣйшихъ экземпляровъ рода; такимъ образомъ, если этотъ мужчина страстно любитъ именно эту женщину (и vice

versa), то значитъ, онъ именно съ нею можетъ въ данныхъ условіяхъ произвести наилучшее потомство. Ни малѣйшаго подтвержденія въ дѣйствительномъ опытѣ этотъ взглядъ не находитъ. Болѣе вѣрныя и глубокомысленныя указанія и намеки (безъ ясной и послѣдовательной системы) можно найти у Франца Баадера („Erotische Philosophie“ и др.).

Матерія, матеріальное начало, матеріальная причина. (ὕλη, materia, causa materialis)—*то, изъ чего* состоитъ и изъ чего происходитъ данный предметъ. Когда вопросъ: *изъ чего*? ставится въ общемъ и безусловномъ видѣ, въ примѣненіи ко всему существующему, возникаетъ философское ученіе о матеріи, подготовленіемъ и переходомъ къ которому служатъ относительныя обобщенія естественныхъ наукъ, выводящія нашъ умъ изъ наивныхъ представленій житейскаго сознанія. Для такого сознанія вопросъ о матеріи этого стола, напр., окончательно разрѣшается указаніемъ на дерево, изъ котораго столъ сдѣланъ. Но то, что есть отвѣтъ для житейскаго сознанія, становится для науки предметомъ ея вопросовъ: она спрашиваетъ о матеріи дерева и находитъ ее въ физически недѣлимыхъ частицахъ или тѣльцахъ даннаго растительнаго вещества, состоящихъ изъ опредѣленнаго сочетанія химическихъ атомовъ (углерода, водорода и т. д.). Это есть не только дополненіе или продолженіе перваго наивнаго отвѣта, но и важная его *поправка*. Житейское сознаніе, признавая въ деревѣ матерію тѣхъ или другихъ предметовъ, изъ него сдѣланныхъ, видитъ въ немъ подлинную вещь или субстанцію, и потому, когда оно перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ было,—напр., сгораетъ,—это приводитъ къ нелѣпому представленію объ исчезновеніи или уничтоженіи вещей или субстанцій. Для науки, напротивъ, дерево не есть вещь, а только *состояніе* вещества, и его сгораніе не есть исчезновеніе, а только перемѣна состоянія. Но какъ наука не останавливается на томъ, что признается матеріею со стороны житейскаго сознанія, такъ философія не можетъ остановиться на веществѣ естествоиспытателей, съ его молекулами и атомами. И это вещество, съ философской точки зрѣнія, есть только то или другое состояніе или явленіе, а не подлинная матерія или первичный субстратъ всѣхъ вещей. Для химіи все реальное бытіе слагается изъ нѣкотораго числа элементовъ или простыхъ тѣлъ. Но уже фактъ непостоянства этого числа (такъ какъ многіе изъ предполагавшихся эле-

ментовъ оказываются химически разложимыми, а съ другой стороны открываются новыя простыя тѣла, которымъ, однако, можетъ предстоять та же участь) наводитъ самихъ химиковъ на мысль, что эти элементы суть только различныя видоизмѣненія единаго всеобщаго субстрата или матеріи всѣхъ тѣлъ. Въ чемъ же, за отвлеченіемъ химическихъ свойствъ, можетъ состоять эта матерія, какое слѣдуетъ ей дать существенное опредѣленіе? Догматическая философія Декарта и Спинозы сводила ее къ аттрибуту протяженія. Но критическая философія неоспоримо доказала, что протяженіе или пространство есть форма представленія, или бытія для другого, а никакъ не самостоятельная реальность. Слѣдовательно, матерія, какъ такая, или подлинный субстратъ вещей, не можетъ состоять въ протяженіи, или быть только представляемой, а должна имѣть также бытіе въ себѣ и для себя, т. е. должна быть живою и одушевленною природой. Къ такому же взгляду приводитъ, съ другой стороны, развитіе динамическаго атомизма, господствующаго нынѣ среди мыслящихъ физиковъ. Внутреннее противорѣчіе въ понятіи вещественнаго атома, какъ недѣлимаго тѣла и безотносительной массы, побуждаетъ этихъ физиковъ разумѣть подъ атомами только центры взаимодѣйствующихъ силъ, отталкивательныхъ и притягательныхъ. Но ни собственное свойство такихъ силъ, ни единство и связная цѣлость мірозданія не позволяютъ смотрѣть на эти динамическіе центры взаимодѣйствія, какъ на безусловно отдѣльныя и самобытныя существа, въ родѣ Лейбницевыхъ монадъ; все заставляетъ, напротивъ, видѣть въ ихъ реальномъ существованіи лишь относительную дифференціацію или распаденіе единой универсальной сущности или міровой души.

Метафизика или *первая философія* (ἡ πρώτη φιλοσοφία, philosophia prima)—умозрительное ученіе о первоначальныхъ основахъ всякаго бытія или о сущности міра. Слово метафизика произошло случайно. Когда ученики Аристотеля приводили въ порядокъ всѣ его сочиненія, то 14 книгъ съ разсужденіями о первыхъ причинахъ, оставшіяся послѣ учителя въ необработанномъ видѣ, были помѣщены послѣ трактатовъ о физикѣ и обозначены, какъ слѣдующія *за физическими* (книгами)—μετὰ τὰ φυσικά; Николай Дамасскій, перипатетикъ I в. по Р. Хр., цитируетъ ихъ подъ этимъ названіемъ. Понятое въ переносномъ смыслѣ, какъ обозначающее самое содержаніе „первой философіи“ (по Аристо-

телю), названіе метафизики указываетъ на изученіе того, что лежитъ за предѣлами физическихъ явленій. Этотъ смыслъ термина и остался въ общемъ сознаніи.

Метафизика есть догматическая часть теоретической философіи, которой въ логическомъ порядкѣ предшествуетъ часть критическая—ученіе о познаніи, или *теорія познанія.* Въ историческомъ порядкѣ, напротивъ, вопросъ о первоосновахъ всѣхъ вещей возникаетъ ранѣе вопроса о познаніи, и метафизика предваряетъ гносеологію. Хотя всѣмъ метафизическимъ системамъ, кромѣ матеріализма, присущъ критическій элементъ, но важное значеніе онъ получаетъ лишь по мѣрѣ развитія философіи, и только въ новѣйшія времена обособляется въ видѣ самостоятельной философской дисциплины. Съ точки зрѣнія философской вопросъ о возможности метафизическаго познанія связанъ съ болѣе широкимъ вопросомъ о возможности достовѣрнаго познанія вообще. Обыкновенно предполагается, что достовѣрность наукъ естественныхъ не требуетъ изслѣдованія и доказательства, которыя необходимы только для метафизики. Такое коренное противоположеніе двухъ областей знанія основано на недоразумѣніяхъ, изъ которыхъ главныя слѣдующія: 1) различіе между положительною наукой или физикой (въ широкомъ смыслѣ древнихъ) и метафизикой полагается въ томъ, что первая есть знаніе относительное и потому доступное человѣческому уму, тогда какъ вторая имѣетъ притязаніе быть знаніемъ абсолютнымъ, что̀ не соотвѣтствуетъ ограниченности человѣческихъ способностей. Это разсужденіе основано на безотчетномъ и неопредѣленномъ употребленіи термина: „абсолютное знаніе“. Никакая метафизика не имѣетъ притязанія быть *абсолютнымъ знаніемъ во всѣхъ отношеніяхъ*, а съ другой стороны всякая наука заключаетъ въ себѣ знаніе *въ извѣстномъ смыслѣ абсолютное.* Таковы, во-первыхъ, всѣ истины математическія. Что таблицы умноженія и теоремы Эвклидовой геометріи могутъ оказаться ложными на какой-нибудь планетѣ, гдѣ $2 \times 2 = 15$ и сумма угловъ плоскостнаго треугольника иногда равна двумъ, а иногда 45 прямымъ угламъ—это есть лишь крайній выводъ изъ предвзятаго отвлеченнаго принципа (скептическаго эмпиризма), а не серьезное научное убѣжденіе. А такъ какъ математика не есть только особая отрасль знанія, но и входитъ какъ основной элементъ во многія другія науки, то она и имъ сообщаетъ, въ той или иной мѣрѣ, свой характеръ абсолютнаго знанія. Помимо этихъ формальныхъ истинъ, есть въ наукѣ истины матеріальныя, признаваемыя самими учеными какъ абсолютно достовѣрныя. Такъ,

для всякаго біолога существованіе изучаемаго имъ органическаго міра есть истина абсолютная: онъ съ абсолютною увѣренностью знаетъ, что этотъ міръ есть дѣйствительное бытіе, а не мечта его воображенія; онъ полагаетъ безусловное, а не относительное только различіе между дѣйствительными организмами и такими представленіями, какъ гиппогрифы, фениксы или говорящія деревья. Эта общая абсолютная увѣренность въ существованіи дѣйствительнаго предмета науки нисколько не измѣняетъ своего характера отъ частныхъ ошибокъ, когда какіе-нибудь микроорганизмы, напр. *батибіи* Геккеля, оказываются оптическимъ обманомъ. Точно также для историка основныя событія изъ жизни человѣчества въ ихъ прагматической связи абсолютно достовѣрны, и онъ полагаетъ въ этомъ смыслѣ безусловное, а не относительное только различіе между ними и тѣмъ, что̀ онъ считаетъ чистымъ миѳомъ или легендою. Итакъ, со стороны общаго характера знанія и самооцѣнки его въ смыслѣ достовѣрности между метафизикой и положительною наукой прямого контраста не существуетъ. 2) Не существуетъ его также и со стороны предметовъ познанія. Ошибочно утверждаютъ, будто метафизика беретъ своимъ предметомъ *непознаваемую* сущность вещей, тогда какъ предметъ положительной науки есть познаваемый міръ явленій. Безусловное противоположеніе между сущностью и явленіемъ не выдерживаетъ не только критики гнозеологической, но и просто логической. Эти два понятія имѣютъ значеніе соотносительное и формальное; явленіе обнаруживаетъ, проявляетъ свою сущность, и сущность обнаруживается, проявляется въ своемъ явленіи—а вмѣстѣ съ тѣмъ то, что̀ есть сущность въ извѣстномъ отношеніи или на извѣстной степени познанія, есть только явленіе въ другомъ отношеніи или на другой степени познанія. Когда мы смотримъ въ микроскопъ на живую инфузорію, то ея движенія и все, что мы въ ней замѣчаемъ, есть явленіе, въ которомъ обнаруживается извѣстная сущность, именно жизнь этого организма; но и эта жизнь есть только явленіе болѣе глубокой и основной сущности, именно того существеннаго органическаго типа, по которому построено это животное и который воспроизводится и пребываетъ въ безконечномъ рядѣ поколѣній, доказывая тѣмъ свою субстанціальность; но и это есть только явленіе цѣлаго органическаго процесса и т. д. Подобнымъ образомъ и въ области психологіи: мое слово или дѣйствіе есть явленіе или обнаруженіе моихъ скрытыхъ состояній мысли, чувства и воли, которыя непосредственно не даны постороннему наблюдателю и въ этомъ

смыслѣ представляютъ для него нѣкоторую „непознаваемую сущность"; однако, она познается именно чрезъ свое внѣшнее явленіе; но и эта психологическая сущность—напр. опредѣленный актъ воли,—есть только явленіе моего общаго характера или душевнаго склада (эмпирическаго характера—по Канту), который въ свою очередь не есть окончательная сущность, а только проявленіе болѣе глубокаго—*задушевнаго*—существа (умопостигаемаго характера—по Канту), на которое непререкаемо указываютъ факты нравственныхъ кризисовъ и перерожденій. Такимъ образомъ и во внѣшнемъ, и во внутреннемъ мірѣ провести опредѣленную и постоянную границу между сущностью и явленіемъ, а, слѣдовательно, и между предметами метафизики и положительной науки, совершенно невозможно, и безусловное ихъ противоположеніе есть явная ошибка. Дѣйствительное различіе между положительной наукой и метафизикой въ данномъ отношеніи состоитъ въ томъ, что первая изучаетъ явленія и ихъ ближайшую сущность съ извѣстной опредѣленной стороны (математика — со стороны количества), или въ извѣстной опредѣленной области бытія (напр. зоологія — животную организацію и жизнь), тогда какъ метафизика, имѣя въ виду всѣ явленія въ совокупности, изслѣдуетъ общую сущность или первоосновы вселенной. 3) Также ошибочно и противопоставленіе метафизики, какъ знанія чисто умозрительнаго, положительной наукѣ, какъ знанію чисто-опытному. Пониманіе опыта, какъ страдательнаго воспріятія готовой, извнѣ данной дѣйствительности, давно оставлено серьезными учеными. Дѣйствительность, съ которою имѣетъ дѣло наука, есть *умственное построеніе*, невидимое и неподлежащее никакому воспріятію. Никто никогда не наблюдалъ фактическаго бытія физическихъ молекулъ или химическихъ атомовъ (не говоря уже про абсолютные атомы матеріализма, принимаемые нѣкоторыми за научную реальность, тогда какъ они на самомъ дѣлѣ суть лишь слабый опытъ метафизическаго мышленія). Положительная наука неизбѣжно становится на тотъ путь сверхчувственнаго, умозрительнаго построенія вселенной, по которому метафизика пытается идти далѣе до конца. У метафизики нѣтъ какого-нибудь особаго, исключительно ей свойственнаго метода; она пользуется всѣми способами научнаго мышленія, отличаясь отъ положительныхъ наукъ лишь стремленіемъ дойти до окончательнаго міровоззрѣнія, изъ котораго можно было бы объяснить всѣ области бытія, въ ихъ внутренней связи. Это стремленіе свойственно всякой метафизикѣ, какъ такой, ре-

зультаты же, къ которымъ оно приводитъ, т. е. самыя метафизическія системы, представляютъ большое разнообразіе, которое, однако, легко сводится къ немногимъ основнымъ типамъ. Вообще всѣ системы метафизики могутъ быть раздѣлены на элементарныя и сложныя (синтетическія). Первыя представляютъ слѣдующіе главные типы. I. По качеству признаваемаго основного начала или всемірной сущности: 1) *матеріализмъ*, ищущій это начало или эту сущность въ томъ, *изъ чего состоитъ или происходитъ* все существующее; 2) *идеализмъ*, для котораго эта сущность заключается въ умопостигаемой формѣ или идеѣ, опредѣляющей всякое бытіе; 3) *панпсихизмъ*, видящій въ основѣ всякой реальности производящую ее внутренно одушевленную силу и 4) *спиритуализмъ*, понимающій такую силу какъ самосознательный разумный духъ. II. По *количественному* опредѣленію всемірной сущности — также 4 типа метафизики: 1) *монизмъ*, полагающій ее безусловно единою; 2) *дуализмъ*, принимающій въ основѣ міра двойственность самостоятельныхъ началъ; 3) *опредѣленный плурализмъ*, признающій ихъ нѣсколько и 4) *неопредѣленный плурализмъ* (апейризмъ), представляющій міровую сущность какъ изначала раздробленную на безпредѣльную множественность самостоятельныхъ единицъ. III. По способу бытія системы метафизики различаются на два типа: 1) *статическій*, или метафизика пребыванія (субстанціализмъ) и 2) *динамическій*, или метафизика измѣненія (процессуализмъ). Такъ какъ при всякомъ пониманіи міровово начала (признается ли оно матеріальнымъ или духовнымъ и т. д.) вопросъ о его опредѣленіи по числу и образу бытія остается въ силѣ, то всякая элементарная система опредѣляется съ этихъ трехъ точекъ зрѣнія; такъ, матеріализмъ можетъ понимать свою міровую сущность (матерію) монистически—какъ единую и нераздѣльную (таковъ, напр., гилозоизмъ), или дуалистически — различая, напр., вѣсомое вещество отъ невѣсомаго эѳира, или плуралистически — какъ множественность недѣлимыхъ единицъ (атомизмъ — самая распространенная форма матеріализма); вмѣстѣ съ тѣмъ по образу бытія матеріалистическая метафизика можетъ быть или статическою, не признающею связнаго и послѣдовательнаго процесса или развитія вещественнаго бытія (таковъ матеріализмъ Демокрита и въ новѣйшей философіи — Чольбе), или динамическою (большинство новѣйшихъ матеріалистовъ, принимающихъ принципъ эволюціи). Подобнымъ образомъ и спиритуализмъ можетъ пола-

гать въ основѣ міра или единый творческій духъ, или два духовныя начала, или нѣсколько, или, наконецъ, неопредѣленную множественность единичныхъ умовъ или духовъ, а по образу бытія духовное начало (или начала) понимается здѣсь или только со стороны своей пребывающей сущности, или же какъ допускающее въ себѣ и процессъ развитія. То же должно сказать объ идеализмѣ и о панпсихизмѣ, соотвѣтственно ихъ особымъ началамъ. Въ системахъ сложныхъ или синтетическихъ не только совмѣщаются типы различныхъ категорій или по различнымъ точкамъ зрѣнія (что̀ необходимо и въ системахъ элементарныхъ), но соединяются между собою типы одной и той же категоріи, напр. матеріальному началу дается мѣсто наравнѣ съ идеальнымъ и духовнымъ, далѣе принципъ единства въ цѣломъ совмѣщается съ коренною множественностью единичныхъ существъ (какъ, напр., въ монадологіи Лейбница) и т. д. Наиболѣе полныя системы метафизики стремятся, исходя изъ одного основного начала, связать съ нимъ внутреннею логическою связью всѣ другія начала и создать, такимъ образомъ, цѣльное, всеобъемлющее и всестороннее міросозерцаніе. Такая задача выходитъ, однако, изъ предѣловъ собственно метафизики, не только захватывая другія философскія дисциплины, но вызывая также вопросъ объ истинномъ отношеніи между философіей и религіей.

Мистика,—мистицизмъ.—Кромѣ явнаго богослуженія у грековъ, какъ и другихъ народовъ, существовали сокровенные обряды и поученія, связанные въ Греціи преимущественно съ новыми божествами, носителями культуры — Деметрою и Діонисомъ. Все сюда относившееся называлось τὰ μυστικά. Въ переносномъ словоупотребленіи мистика означаетъ: 1) совокупность явленій и дѣйствій, особымъ образомъ связывающихъ человѣка съ тайнымъ существомъ и силами міра, независимо отъ условій пространства, времени и физической причинности; это есть мистика *реальная* или *опытная*, которая раздѣляется на: a) *прорицательную*, стремящуюся усматривать непосредственно явленія и предметы, *не* находящіеся въ данномъ пространственномъ и временномъ кругозорѣ — сюда принадлежатъ различныя формы ясновидѣнія, гаданія, оракуловъ, также астрологія, и b) *дѣятельную* или *оперативную*, которая стремится, помимо обычныхъ средствъ и условій, производить различныя явленія, какъ-то: дѣйствовать на разстояніи, останавливать и вызывать жизненные процессы однимъ

властнымъ внушеніемъ, создавать пластическія формы или матеріализировать духовныя сущности и дематеріализировать тѣлесныя и т. п.; сюда относятся, такъ называемый, животный магнетизмъ, магія (въ тѣсномъ смыслѣ), теургія, некромантія, всевозможные способы волшебства или чародѣйства и, наконецъ, вся область медіумическихъ или спиритическихъ явленій. Въ настоящее время наблюденія и опыты надъ фактами искусственнаго гипноза и внушенія заставляютъ нѣкоторыхъ ученыхъ признать въ этой области, кромѣ обмана и суевѣрія, и извѣстную дѣйствительную основу. Съ христіанской точки зрѣнія реальная мистика (въ обоихъ своихъ видахъ) раздѣляется, по достоинству и значенію предмета и среды мистическаго взаимодѣйствія, на мистику *божественную*, *естественную* и *демоническую*. Относить къ мистикѣ алхимію, какъ это обыкновенно дѣлается, нѣтъ достаточнаго основанія, такъ какъ алхимики въ своихъ операціяхъ старались пользоваться естественными свойствами вещества и исходили изъ принципа единства матеріи, признаваемаго нынѣ положительною наукою. 2) Въ другомъ смыслѣ мистикой называется особый родъ религіозно-философской познавательной дѣятельности. Сверхъ обычныхъ способовъ познаванія истины—опыта, чистаго мышленія, преданія и авторитета—всегда допускалась большинствомъ религіозныхъ и метафизическихъ умовъ возможность непосредственнаго общенія между познающимъ субъектомъ и абсолютнымъ предметомъ познанія—сущностью всего, или божествомъ. Если такое общеніе признается единственнымъ или по крайней мѣрѣ самымъ вѣрнымъ и достойнымъ способомъ познанія и осуществленія истины, а всѣ другіе способы болѣе или менѣе пренебрегаются какъ низшіе и неудовлетворительные, то возникаетъ извѣстное исключительное направленіе мысли, называемое мистицизмомъ; если, независимо отъ крайности этого направленія, внутреннее общеніе человѣческаго духа съ абсолютнымъ признается какъ существенная основа истиннаго познанія, то являются ученія, которыя, смотря по преобладанію въ нихъ религіознаго или философскаго элемента, обозначаются какъ *мистическое богословіе*, *мистическая философія* или *теософія*. Древнѣйшій дошедшій до насъ памятникъ мистической философіи—Упанишады, умозрительная часть ведійскихъ священныхъ сборниковъ; мистическій элементъ преобладаетъ также и въ главныхъ школахъ позднѣйшей индійской философіи: основная мысль здѣсь есть поглощеніе всего индивидуальнаго въ абсолютномъ единствѣ міровой души. У другихъ культурныхъ народовъ древняго

Востока также были тайныя ученія, но отъ нихъ не осталось никакихъ письменныхъ памятниковъ, за исключеніемъ книги китайца Лао-цзы, у котораго абсолютное безразличіе—Тао—есть своеобразное выраженіе того же пантеистическаго начала, которое господствовало въ индійскихъ умозрѣніяхъ. Въ древнѣйшей греческой философіи мистическій элементъ, вызванный первоначально восточными вліяніями, получилъ оригинальное развитіе особенно у Гераклита, пиѳагорейцевъ, Эмпедокла и занимаетъ преобладающее мѣсто въ ученіи Платона, въ еврейско-эллинскомъ ученіи Филона, въ египетско-эллинскомъ умозрѣніи, такъ называемыхъ, герметическихъ книгъ (см. Гермесъ Трисмегистъ), а еще болѣе у новоплатониковъ и гностиковъ. Новоплатоническія вліянія на почвѣ христіанскаго богословія обнаружились у Оригена, а затѣмъ породили религіозно-философскую систему, изложенную въ книгахъ, приписанныхъ Діонисію Ареопагиту и получившихъ большое значеніе съ VI в. Ранѣе началось развитіе особаго типа монашескаго мистическаго богословія въ Египтѣ и Сиріи—Макарій егип. (IV в.), Исаакъ Сиринъ (VI в.). Впослѣдствіи, сосредоточившись въ аѳонскихъ монастыряхъ, отшельническая теософія все тѣснѣе связывалась съ особымъ психо-физическимъ методомъ для произведенія экстатическихъ состояній (такъ называемое „умное дѣланіе“), переходя такимъ образомъ изъ умозрительной въ опытную или реальную мистику. Писанія, посвященныя этому предмету, были соединяемы впослѣдствіи въ особые сборники, получившіе названіе *Добротолюбія* (φιλοκαλία); одинъ такой сборникъ въ XVII в. переведенъ съ греческаго языка на церковно-славянскій молдавскимъ инокомъ Паисіемъ Величковскимъ (нѣсколько изданій), а въ послѣднее время Добротолюбіе, отчасти въ другомъ составѣ, было издано на русскомъ языкѣ епископомъ Ѳеофаномъ († 1894 г.). Теософическія идеи, связанныя съ „умнымъ дѣланіемъ“, были въ XIV в. предметомъ ожесточенныхъ споровъ въ византійской церкви и, наконецъ, объявлены согласными съ православіемъ, благодаря въ особенности стараніямъ архіепископа ѳессалоникійскаго Григорія Паламы. На западѣ, въ средніе вѣка, развилась мистика умозрительная; подъ вліяніемъ Ареопагита и его толкователя Максима Исповѣдника создалъ въ IX в. Іоаннъ Скотъ Эригена свою оригинальную теософическую систему, съ сильнымъ пантеистическимъ оттѣнкомъ, удаляющимъ ее отъ христіанскаго ученія. Вполнѣ правовѣрнымъ было мистическое богословіе Викторинцевъ и Бонавентуры, а въ новыя времена—св. Терезы. Отличительныя черты

правовѣрія въ этой области состоятъ: 1) въ признаніи нравственныхъ условій для соединенія человѣческаго духа съ Богомъ, 2) въ представленіи самаго соединенія какъ процесса постепеннаго, при чемъ обыкновенно различаются три главныя степени, называемыя мистикой *очистительною* (purgativa), мистикой просвѣтительною или *озарительною* (illuminativa) и мистикой *соединительною* въ тѣсномъ смыслѣ (unitiva), — и, наконецъ, 3) отличительная черта правовѣрнаго мистическаго богословія есть тотъ принципъ, что внутреннее общеніе съ Богомъ не исключаетъ внѣшнихъ формъ благочестія и что высшее духовное совершенство не отмѣняетъ низшихъ заповѣдей. Въ противоположность этому, еретическая теософія среднихъ вѣковъ унаслѣдовала отъ древнихъ гностиковъ тотъ принципъ, что для чистаго все чисто, духовному все позволено, и для совершеннаго вѣдѣнія необходимо все испытать. Въ этомъ смыслѣ развилось съ XIII в. движеніе, такъ называемыхъ, братьевъ свободнаго духа или спиритуаловъ, куда были вовлечены многіе члены францисканскаго ордена. Независимо отъ церковнаго ученія, хотя безъ прямого противорѣчія съ нимъ, держался величайшій изъ средневѣковыхъ мистиковъ, мейстеръ Эккертъ и его школа. Внѣ христіанства развились въ средніе вѣка два великія мистическія движенія—каббализмъ у евреевъ (см. Каббала) и суфизмъ у персовъ-мусульманъ. Съ началомъ возрожденія классицизма въ Италіи, на-ряду съ другими ученіями древности, воскресла и мистическая философія новоплатониковъ. Оригинальнымъ и всеобъемлющимъ мистикомъ былъ знаменитый Парацельзъ; подъ вліяніемъ его (со стороны терминологіи), но совершенно независимо по существу, сложилось геніальное ученіе Якова Бема, отчасти выяснявшееся его послѣдователями (Гихтель, Пордэчъ, Сен-Мартенъ, Баадеръ). Послѣ Бема наибольшее значеніе принадлежитъ Сведенборгу, который съ оригинальною теософскою системой соединялъ, какъ духовидецъ, и опытную или реальную мистику. Вообще эти два главныхъ отдѣла мистики всегда болѣе или менѣе связаны между собою, ибо естественно, что мистическія ученія ищутъ себѣ опоры въ мистическихъ фактахъ, а занятіе послѣдними вызываетъ для ихъ объясненія тѣ или другія мистическія теоріи. Литература предмета въ различныхъ его подраздѣленіяхъ необъятна. Укажемъ лишь нѣсколько общихъ сочиненій, относящихся ко всей области: Görres, „Mystik“; Perty, Mystische Erscheinungen der menschlichen Natur“; Du Prel, „Philosophie der Mystik“ (русскій перев.

Аксенова, изд. Аксакова, 1895); Kiesewetter, „Die Geheimwissenschaften“ (Лпц., 1895).

Міровая душа (ψυχή τοῦ κόσμου, anima mundi, Weltseele)— единая внутренняя природа міра, мыслимая какъ живое существо, обладающее стремленіями, представленіями и чувствами. Многіе филос. ученія, выводившія единство міра изъ вѣчной области бытія идеальнаго или умопостигаемаго, признавали, однако, и живущую во всѣхъ явленіяхъ міровую душу, какъ подчиненное начало, воспринимающее и осуществляющее въ чувственной области и во временномъ процессѣ высшее идеальное единство, вѣчно пребывающее въ абсолютномъ началѣ. Такой взглядъ на міровую душу былъ изложенъ въ „Тимеѣ“ Платона и затѣмъ сталъ однимъ изъ основныхъ пунктовъ въ философіи Плотина и новоплатониковъ. Такъ какъ здѣсь міровая душа обозначается какъ третья начальная ипостась всего существующаго (ἡ τρίτη ἀρχική ὑπόστασις), то нѣкоторые церковные писатели (особенно Оригенъ и его послѣдователи) ошибочно отожествляли ее съ третьимъ лицомъ Св. Троицы. Исчезнувшая въ періодъ схоластики, идея міровой души выступаетъ на первый планъ у платониковъ эпохи Возрожденія и начала новыхъ временъ, а въ новѣйшее время—въ философскихъ стихотвореніяхъ Гёте и въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ Шеллинга. Съ другой стороны, метафизка слѣпой воли у Шопенгауэра и безсознательнаго мірового творчества у Гартмана удаляется отъ платонизма въ сторону тово еще болѣе древняго взгляда на міровую душу, который вдохновлялъ философскіе и мистическіе умы Индіи. По этому взгляду, безотчетно дѣйствующая и творящая міровая душа есть самостоятельная и единственная сущность вселенной, не предполагающая выше себя другого абсолютнаго и идеальнаго начала. Къ подобному взгляду, независимо отъ чисто-метафизическихъ умозрѣній, приходитъ логически всякій натуралистическій монизмъ. Признавая реальное единство всего существующаго, необходимо признать причину этого единства какъ дѣйствительную сущность. И если частичные элементы вселенной (атомы) должны быть сведены къ динамическому опредѣленію (центры дѣйствующихъ силъ), которое въ свою очередь исчерпывается психическими признаками стремленія и представленія, то необходимо допустить, что и существенное единство этихъ силъ также имѣетъ психическую природу, или есть міровая душа, какъ къ этому долженъ былъ прійти между прочимъ извѣстный натуралистъ и дарвинистъ Геккель. Но

*

идея міровой души, какъ безусловно самостоятельной и единственной сущности всего, встрѣчаетъ непреодолимую трудность въ фактѣ цѣлесообразнаго и планомѣрнаго мірового процесса, постепенно осуществляющаго во времени нѣчто такое, что не дано реально въ началѣ. При допущеніи міровой души какъ *единственнаго* первоначала, такой процессъ являлся бы постояннымъ произведеніемъ чего-то безусловно новаго или непрерывнымъ твореніемъ изъ ничего, т. е. чистымъ чудомъ.

Міровой процессъ.—Основное понятіе естественнаго процесса принадлежитъ къ области физіологіи; такъ называется здѣсь болѣе или менѣе сложный рядъ послѣдовательныхъ физико-химическихъ явленій въ организмѣ, происходящихъ въ предѣлахъ извѣстной анатомической системы органовъ, при чемъ эти явленія связаны между собою однимъ общимъ результатомъ и составляютъ единую функцію или отправленіе данной группы органовъ; таковъ процессъ дыханія, процессъ кровообращенія и т. д. Различные процессы въ организмѣ въ свою очередь связаны между собою или координированы какъ элементы болѣе сложнаго ряда явленій, исполняющаго одну общую функцію—поддержаніе жизни, такъ что все существованіе организма въ совокупности его процессовъ представляется какъ одинъ опредѣленный процессъ. Но, съ другой стороны, и разрушеніе жизни происходитъ чрезъ послѣдовательные и координированные ряды явленій въ организмѣ, почему и говорится о процессѣ болѣзни, процессѣ умиранія, процессѣ разложенія. Изъ общаго понятія о процессѣ ясно, что оно занимаетъ среднее мѣсто между понятіемъ намѣренной *дѣятельности* и понятіемъ простой *смѣны* или чередованія фактовъ. Въ понятіи процесса содержится понятіе смѣняющихся или чередующихся явленій+ихъ координація относительно одного опредѣленнаго результата или общей функціи. Въ понятіи дѣятельности содержится понятіе многихъ процессовъ или координированныхъ рядовъ явленій+ихъ новая сознательная и намѣренная координація, завѣдомо принадлежащая опредѣленному личному уму и волѣ. Смѣна дня и ночи, при всей своей неизмѣнной правильности, не есть процессъ, ибо здѣсь отсутствуетъ существенный признакъ этого понятія — координація нѣсколькихъ рядовъ явленій въ одной общей функціи; въ свою очередь процессы дыханія или кровообращенія только въ переносномъ смыслѣ могутъ быть названы дѣятельностью легкихъ, или сердца; наконецъ, такая совокупность явленій, какъ

напр. преобразованія Петра Великаго, очевидно, не исчерпывалась ни простымъ чередованіемъ физическихъ фактовъ, ни физіологическою координацией органическихъ процессовъ, а была дѣятельностью въ собственномъ и полномъ значеніи этого слова. Простая смѣна явленій сама по себѣ безсмысленна; процессъ имѣетъ *объективный смыслъ*; наконецъ, дѣятельность предполагаетъ *субъективную осмысленность*. Новый, существенный оттѣнокъ понятіе процесса получаетъ тогда, когда оно примѣняется къ такой координаціи рядовъ явленій, которая ведетъ не къ поддержанію или разрушенію жизни организма уже сложившагося, а къ созданію сложнаго организма изъ простого зародыша. Здѣсь ярче обнаруживается объективная и сверхъ-механическая цѣлесообразность жизненнаго процесса. Подъ вліяніемъ эмбріологіи и исторіи развитія организмовъ самое понятіе процесса въ общемъ сознаніи обыкновенно поглощается понятіемъ поступательнаго развитія или эволюціи. Этотъ оттѣнокъ преобладаетъ и въ примѣненіи понятія процесса къ совокупности всѣхъ перемѣнъ, совершающихся во вселенной, т. е. въ понятіи мірового *процесса*. Во избѣжаніе одностороннихъ взглядовъ не слѣдуетъ, однако, упускать изъ виду того видоизмѣненія, которое получаетъ общее понятіе процесса въ области юридической. Такъ какъ процессъ, въ отличіе отъ дѣятельности, опредѣляется объективнымъ характеромъ координаціи входящихъ въ него элементовъ, а не тѣмъ или другимъ свойствомъ самыхъ этихъ элементовъ, то нѣтъ основанія ограничивать понятіе процесса областью физіологіи и эмбріологіи. Гражданская тяжба и уголовное преслѣдованіе суть процессы въ точномъ смыслѣ слова, хотя ихъ ближайшіе элементы суть ряды человѣческихъ дѣйствій, а не физико-химическихъ явленій. Такъ какъ координація этихъ человѣческихъ дѣйствій, дѣлающая изъ нихъ одинъ сложный рядъ событій, направленныхъ къ одному общему результату, не опредѣляется субъективнымъ сознаніемъ и волею одного изъ дѣйствующихъ лицъ, а имѣетъ общій объективный характеръ, одинаково обязательный для нихъ всѣхъ, то совокупность этихъ дѣйствій, составляющая тяжбу или преслѣдованіе, не можетъ называться дѣятельностью (чьею?), а есть настоящій процессъ (самый этотъ терминъ возникъ въ юридической области ранѣе, чѣмъ въ естественно-научной). Философія, стремясь дать отчетъ въ общемъ характерѣ всего существующаго ставитъ вопросъ: что представляетъ собою совокупность происходящихъ въ мірѣ движеній и перемѣнъ? Есть ли это только безцѣльное и безсмысленное чере-

дованіе явленій, изъ котораго собственно ничего не выходитъ, или же это есть опредѣленная координація частныхъ элементовъ, приспособляющихся къ одному общему объективному результату подобно жизни и развитію организмовъ (или ходу судебнаго дѣла), или, наконецъ, это есть непосредственное произведеніе единоличной воли и сознанія? Второе изъ этихъ трехъ возможныхъ рѣшеній есть примѣненіе понятія процесса къ всеобщему бытію, или утвержденіе мірового процесса. Отъ Гераклита до Гегеля, Герберта Спенсера и Гартмана философы самыхъ различныхъ направленій разрабатывали понятіе мірового процесса, которое теперь можетъ считаться прочнымъ достояніемъ науки. Изъ трехъ представленій всего существующаго: какъ хаотической смѣны явленій, какъ мірового процесса и какъ произведенія единоличной воли, второе, господствующее нынѣ въ философіи, логически предполагаетъ первое и требуетъ третьяго. Всякій положительный процессъ, какъ координація извѣстныхъ элементарныхъ данныхъ или образованіе изъ нихъ единаго цѣлаго, мыслимъ только подъ условіемъ двухъ другихъ терминовъ: 1) образуемаго матеріала, который, слѣдовательно, самъ по себѣ находится въ хаотическомъ состояніи, и 2) образующаго начала, которое для того, чтобы черезъ процессъ вводить данные элементы въ опредѣленный образъ единства, должно само по себѣ обладать этимъ образомъ, какъ идеей. Независимо отъ того или другого пониманія этихъ двухъ началъ бытія (матеріальнаго и идеальнаго) въ ихъ внутренней сущности и абсолютномъ состояніи, общій объективный ходъ обусловленнаго ими мірового процесса можно считать достаточно выясненнымъ въ его трехъ главныхъ степеняхъ или стадіяхъ: астрофизической, біологической и исторической. Наша солнечная система, согласно общепринятой Канто-Лапласовой теоріи, находится въ состояніи устойчиваго равновѣсія, которое есть слѣдствіе предшествовавшаго образовательнаго процесса. Такой процессъ, уже минувшій для тѣлъ нашей системы, оказывается еще продолжающимся для другихъ областей звѣзднаго неба, положительнымъ изслѣдованіемъ которыхъ занялась новѣйшая астрофизика, отмѣтившая, на основаніи точныхъ наблюденій, различные моменты образованія небесныхъ тѣлъ чрезъ концентрацію и уплотненія космическаго вещества, первоначально находящагося въ разсѣянномъ газообразномъ состояніи. Для познанія дальнѣйшихъ фазисовъ мірового процесса наука, уже по самымъ условіямъ изслѣдованія, должна ограничиться областью нашей солнечной системы, и въ ней однимъ только

планетнымъ тѣломъ—землю. Геологія показываетъ постепенность въ образованіи земной коры или постепенное созданіе среды, приспособленной для возникновенія и развитія органической жизни, а эта жизнь обозначаетъ вторую главную стадію міроваго процесса. Связующее звено между предметами геологіи и біологіи образуетъ область важнѣйшей для пониманія міроваго процесса науки—палеонтологіи, которая показываетъ, посредствомъ какихъ послѣдовательныхъ приспособленій, опытовъ и поправокъ вырабатывались законченныя и устойчивыя формы растительныхъ и животныхъ организмовъ. Для второй, біологической стадіи міроваго процесса теорія Дарвина имѣетъ такое же значеніе, какое Канто-Лапласова теорія представляетъ для первой; обѣ теоріи изслѣдуютъ только матеріальную сторону процесса въ данной области, его внѣшнія или ближайшія причины, нисколько не объясняя его происхожденія изъ опредѣляющихъ его началъ и, слѣдовательно, не восходя къ его полной и окончательной причинности. Какъ результатомъ первой (астрофизической и геологической) стадіи міроваго процесса было образованіе *сверхъ-механическихъ тѣлъ*, или живыхъ организмовъ, какъ затѣмъ вторая біологическая стадія имѣла своимъ результатомъ появленіе *сверхъ-животнаго организма*, или разумно-мыслящей и дѣйствующей человѣческой личности, такъ, наконецъ, на третьей, исторической своей стадіи міровой процессъ явно направляется къ образованію *сверхъ-личнаго человѣка* или собирательнаго нравственно-общественнаго цѣлаго—и въ этомъ отношеніи наука, занимающаяся человѣчествомъ, справедливо названа соціологіей. Внѣшнимъ образомъ общее направленіе историческаго процесса можетъ быть опредѣлено какъ постепенное расчлененіе и индивидуализація частныхъ сферъ человѣческой жизни, при возрастающемъ взаимодѣйствіи людей и объединеніи цѣлаго человѣчества. Поскольку этотъ результатъ достигается не преднамѣреннымъ дѣйствіемъ какого-нибудь единичнаго лица въ человѣчествѣ, а координаціею всѣхъ частныхъ дѣйствій, всемірная исторія подходитъ подъ общее понятіе естественнаго процесса, хотя особый характеръ элементовъ этого процесса не позволяетъ переносить на него всецѣло аналогіи изъ области жизни органической. Болѣе опредѣленное представленіе о сущности историческаго процесса и его послѣдовательныхъ фазахъ дается въ различныхъ системахъ философіи исторіи.

Предопредѣленіе (praedeterminatio)—одинъ изъ труднѣй-

шихъ пунктовъ религіозной философіи, связанный съ вопросомъ о божественныхъ свойствахъ, о природѣ и происхожденіи зла и объ отношеніи благодати къ свободѣ. Существа нравственно-свободныя могутъ сознательно предпочитать зло добру; и, дѣйствительно, упорное и нераскаянное пребываніе многихъ во злѣ есть несомнѣнный фактъ. Но такъ какъ все существующее, съ точки зрѣнія монотеистической религіи, окончательнымъ образомъ зависитъ отъ всемогущей воли всевѣдущаго Божества, то значитъ упорство во злѣ и происходящая отсюда гибель этихъ существъ есть произведеніе той же божественной воли, *предопредѣляющей однихъ къ добру и спасенію, другихъ—ко злу и гибели*. Это заключеніе не представляетъ особенной трудности для такой религіи, которая — какъ (позднѣйшій) исламъ — видитъ въ Божествѣ исключительно или по крайней мѣрѣ преимущественно безпредѣльную силу или абсолютный произволъ, требующій только безотчетной покорности; но такъ какъ въ христіанской идеѣ Божества выдвигается на первое мѣсто сторона внутренней разумности или смысла (Логосъ) и любви, то предопредѣленіе ко злу со стороны Божества оказывается здѣсь немыслимымъ. Нѣкоторыя отдѣльно взятыя мѣста у ап. Павла (Римл. IX, 11 слѣд.) какъ будто выражаютъ такой взглядъ; но въ контекстѣ эти выраженія допускаютъ другое толкованіе, котораго и держались всѣ христіанскіе писатели до начала V в., когда идея абсолютнаго предопредѣленія впервые появляется у блаж. Августина какъ реакція противъ пелагіанства, дававшаго человѣческой свободѣ такое широкое значеніе, при которомъ не оставалось мѣста не только дѣйствію, но и предвидѣнію со стороны Божества. Самъ Августинъ сопровождалъ, впрочемъ, свое ученіе о предопредѣленіи различными смягчительными оговорками; но послѣ его смерти вопросъ обострился вслѣдствіе возникшаго въ монастыряхъ южной Галліи спора о предѣлахъ человѣческой свободы между ревностными учениками Августина и нѣкоторыми послѣдователями восточнаго аскетизма, которые, съ добрымъ намѣреніемъ отстаивая значеніе нравственной свободы, неосторожно признавали за нею первый шагъ въ дѣлѣ спасенія.

Видя въ этомъ принципіальную уступку пелагіанству, ученики Августина съ большею рѣзкостью и опредѣленностью, чѣмъ онъ самъ, стали выдвигать характерные пункты его ученія, между прочимъ и абсолютное предопредѣленіе. Для разрѣшенія этихъ споровъ было точнѣе опредѣлено на нѣсколькихъ помѣстныхъ собо-

рахъ православное ученіе, сущность котораго сводится къ слѣдующему: Богъ хочетъ всѣмъ спастись, а потому дѣйствіе благости и премудрости Божіей для спасенія человѣка употребляетъ съ этою цѣлью всѣ средства, за исключеніемъ тѣхъ, которыми упразднялась бы нравственная свобода; слѣдовательно, разумныя существа, сознательно отвергающія всякую помощь благодати для своего спасенія, не могутъ быть спасены и по всевѣдѣнію Божію предопредѣлены къ исключенію изъ Царства Божія или къ погибели. Предопредѣленіе относится, слѣдовательно, лишь къ необходимымъ послѣдствіямъ зла, а не къ самому злу, которое есть лишь сопротивленіе свободной воли дѣйствію спасающей благодати. Вопросъ рѣшенъ, такимъ образомъ, догматически, философское же его разъясненіе доселѣ составляетъ одну изъ важнѣйшихъ задачъ христіанской мысли и пока еще не привело къ положительнымъ результатамъ. Впрочемъ, и на богословской почвѣ вопросъ былъ поднимаемъ снова, въ особенности въ IX в., нѣмецкимъ монахомъ Готшалькомъ и, въ XVI в., швейцарскимъ реформаторомъ Кальвиномъ, который безъ всякихъ смягченій возобновилъ теорію абсолютнаго предопредѣленія (ко злу). Къ тому же тяготѣли и янсенисты, примыкавшіе къ Августину чрезъ Ѳому Аквинскаго, тогда какъ ихъ противники, іезуиты, подвергались упреку въ семи-пелагіанствѣ.

Предсуществованіе—религіозно-философскій вопросъ, относящійся къ тремъ различнымъ предметамъ: 1) пребываніе всего міра внѣ времени, какъ формы нашего чувственнаго воззрѣнія; здѣсь употребленіе слова предсуществованія, очевидно, не точно; 2) существованіе индивидуальныхъ душъ ранѣе ихъ физическаго рожденія на землѣ; это есть предсуществованіе въ собственномъ смыслѣ; 3) самостоятельное бытіе 2-й ипостаси Св. Троицы прежде сотворенія міра; это есть вопросъ спеціально-богословскій. Идея предсуществованія душъ (во второмъ смыслѣ) имѣетъ своимъ главнымъ представителемъ Оригена, опиравшагося на воззрѣніо Платона и платониковъ и учившаго, что изначала или отъ вѣка создано Богомъ опредѣленное число душъ, изъ которыхъ нѣкоторыя, актомъ собственной воли отпадая отъ божественнаго или вѣчнаго міра, воплощаются въ области бытія матеріальнаго и претерпѣваютъ здѣсь различную судьбу. Рядомъ съ этою теоріею появилась другая, утверждавшая предсуществованіе всѣхъ душъ, но не въ сверхчувственномъ мірѣ, какъ раздѣльныхъ сущностей, а слитно, въ общемъ прародителѣ человѣчества; опредѣленное свое бытіе инди-

видуальныя души получаютъ, по этому взгляду, отъ ближайшихъ родителей, вмѣстѣ съ появленіемъ физическаго зародыша. Эта теорія, названная *традуціанизмомъ*, имѣетъ своимъ знаменитѣйшимъ въ христіанской литературѣ представителемъ Тертулліана и опирается на онтологическія воззрѣнія *стоиковъ*, признававшихъ духовное бытіе неотдѣлимымъ отъ тѣлеснаго. Но ни платоническая теорія Оригена, ни стоическая Тертулліана не получили общаго признанія; господствующимъ въ школахъ остался третій взглядъ на происхожденіе душъ, отрицающій предсуществованіе вообще и довольствующійся утвержденіемъ, что во время образованія каждаго человѣческаго тѣла особымъ актомъ божественной воли творится изъ ничего соотвѣтствующая ему душа. Этотъ взглядъ, завѣдомо отказывающійся отъ всякаго разъясненія богословскихъ и философскихъ трудностей, связанныхъ съ предметомъ, называется *креаціанизмомъ* (отъ creare—творить).

Природа (φύσις, natura) — понимается въ трехъ главныхъ смыслахъ: 1) какъ существенное опредѣленіе чего бы то ни было, напр., природа человѣка, души, общества, государства, искусства, нравственности, наконецъ, природа Божества; въ этомъ общемъ смыслѣ природа = естеству или *сущности*; 2) какъ видимый земной міръ, обнимающій, въ нѣкоторомъ единствѣ, совокупность того, что составляетъ опредѣленную среду и основу человѣческой жизни первоначально данную, а не созданную человѣкомъ; въ этомъ смыслѣ понятіе природы противополагается понятіямъ искусства и искусственности, гражданственности, культуры и исторіи. Различіе между обоими коренными значеніями слова природа особенно ясно въ тѣхъ случаяхъ, когда они оба въ отдѣльности примѣняются къ одному и тому же предмету, когда, напр., говорится о природѣ *красоты* (въ первомъ смыслѣ) и о красотѣ природы (во 2-мъ), или о природѣ *любви* (въ первомъ смыслѣ) и любви къ природѣ (во 2-мъ). 3) Природой называется также низшее матеріальное начало въ самомъ человѣкѣ, связанное съ внѣшнею матеріальною средою, но отличаемое отъ нея; въ этомъ смыслѣ природа противополагается духу и нравственной свободѣ, Богу и особымъ Его проявленіямъ относительно человѣка—благодати и откровенію. При ясномъ различіи между тремя значеніями слова природа между ними есть, однако, діалектическая связь, образующая единство понятія природы. То, въ чемъ существенное опредѣленіе или естество чего-нибудь (природа въ 1-мъ смыслѣ), необходимо есть и

первоначальная, данная ему, а не созданная имъ основа его видимаго бытія (природа во 2-мъ смыслѣ); оно же въ человѣкѣ, какъ существѣ совершенствующемся, или прогрессивно восходящемъ, представляетъ лишь первую, слѣдовательно, низшую ступень его существованія (природа въ 3-мъ смыслѣ). Въ исторіи философіи особое значеніе понятіе природа имѣетъ въ его противоположеніи съ одной стороны съ понятіемъ *культуры* (въ практической философіи), съ другой стороны—съ понятіемъ *духа* (какъ въ практической, такъ и въ умозрительной философіи). Въ древности *софисты* выдвинули на первый планъ различеніе между тѣмъ, что существуетъ по природѣ (φύσει), и тѣмъ, что существуетъ только по *положенію* (θέσει), т. е. по условнымъ мнѣніямъ, обычаямъ и узаконеніямъ человѣческимъ. Въ эту область условнаго они относили всѣ нравственныя основы и нормы личной и общественной жизни, отнимая у нихъ, такимъ образомъ, всякую внутреннюю обязательность. На долю того, что по природѣ, оставались фактическія преимущества силы, умѣлости, красоты, дѣлавшія для ихъ обладателя все позволеннымъ въ предѣлахъ возможности. Въ иномъ видѣ различіе между природнымъ и условнымъ было понято Сократомъ и развито его учениками, особенно Антисѳеномъ, основателемъ школы *киниковъ*, который нравственность или добродѣтель относилъ къ природѣ, какъ добываемую естественнымъ разумомъ человѣка, а условнымъ и ненужнымъ для добродѣтели признавалъ все то, что создано исторически, всѣ гражданскія и культурныя разграниченія и учрежденія, не исключая даже отечества. Тотъ же основной взглядъ развивали *стоики*, для которыхъ выраженія: *жить по природѣ, жить по разуму* и *жить добродѣтельно* были равнозначущими. Подъ вліяніемъ стоической философіи римскіе юристы развили идею естественнаго права. Въ средніе вѣка, вслѣдствіе господствовавшаго въ міросозерцаніи метафизическаго дуализма и подъ вліяніемъ новыхъ осложненій права положительнаго, идеи естественной нравственности и естественнаго права отошли на задній планъ. Съ возобновленіемъ ихъ въ эпоху Возрожденія возобновляется, достигая наибольшаго распространенія въ XVIII в., и соціально-моральное противоположеніе между жизнью по природѣ, какъ нормальною, и жизнью искусственною и условною или жизнью по культурѣ, какъ чѣмъ-то недолжнымъ, или по крайней мѣрѣ какъ необходимымъ зломъ, которое нужно допускать лишь въ наименьшихъ размѣрахъ. Этотъ взглядъ имѣлъ своихъ наиболѣе яркихъ представителей во

Франціи; талантливѣйшіе изъ нихъ—Ж.-Ж. Руссо и Бернарденъ де Сенъ Пьеръ. Современные имъ германскіе мыслители Лессингъ и Гердеръ, хотя и примыкали въ нѣкоторыхъ пунктахъ къ тому же направленію, не могутъ, однако, считаться его представителями, такъ какъ они понимали *смыслъ* исторіи, какъ необходимаго возрастанія и воспитанія человѣчества, а слѣдовательно, не могли отрицать и значенія культуры. XIX в. унаслѣдовалъ отъ предыдущаго и развилъ въ различныхъ системахъ соціалистическую идею построенія человѣческаго общества на новыхъ, болѣе близкихъ къ природѣ началахъ, упраздняющихъ искусственныя и условныя учрежденія современной цивилизаціи. Сюда относилось нѣкоторыми и учрежденіе брака, и въ связи съ соціализмомъ возникла проповѣдь «свободной любви», получившая особенное значеніе въ изящной словесности благодаря высокому таланту романистки Жоржъ Зандъ. Отрицаніе цивилизаціи во имя естественнаго разума уже въ древности принимало (въ кинической и стоической школахъ) и другое направленіе, аскетическое, которое возродилось въ современной проповѣди нравственнаго и соціальнаго *упрощенія*. Здѣсь противоположеніе между природнымъ и историческимъ достигаетъ крайнихъ предѣловъ. Другое, метафизическое, противоположеніе—между природнымъ и духовнымъ—идетъ въ философіи отъ Платонова ученія о двухъ мірахъ. Этотъ дуализмъ природы и духа, вошедшій въ христіанское міровоззрѣніе какъ одинъ изъ его элементовъ, получилъ въ средніе вѣка преобладаніе, несоотвѣтствующее полной истинѣ христіанства и вызвавшее законную реакцію въ эпоху Возрожденія. Но въ теоретической философіи новыхъ временъ прежній дуализмъ удержался, принявъ лишь новыя, болѣе отвлеченныя и общія формы, особенно въ двухъ наиболѣе вліятельныхъ системахъ, картезіанствѣ и кантіанствѣ. У Декарта платоновскій дуализмъ идеальнаго космоса и природной дѣйствительности сведенъ къ двумъ общимъ началамъ, опредѣляющимъ эти области бытія въ ихъ существенномъ различіи между собою, а именно къ субстанціи мыслящей, какъ образующему началу бытія духовнаго, и субстанціи протяженной, какъ отличительному началу тѣлесной природы. Этотъ дуализмъ, значительно ограниченный, но не упраздненный въ ученіяхъ Спинозы, Мальбранша и Лейбница, уступилъ съ конца XVIII в. свое господствующее положеніе въ философіи болѣе глубокому и при томъ двойному дуализму въ ученіи Канта, противополагающаго: во-1-хъ, природу,

какъ міръ познаваемыхъ въ опытѣ явленій, непознаваемому міру «вещей въ себѣ», и во 2-хъ, природный законъ необходимости нравственному закону свободы. Кантіанскій дуализмъ постепенно упраздняется въ слѣдующихъ за Кантомъ германскихъ системахъ умозрѣнія. У Фихте природа—отрицательная *граница* для нравственной дѣятельности чистаго *я*. Въ первыхъ системахъ Шеллинга природа, въ сущности, тожественна съ духомъ, будучи лишь объективною стороной того самаго абсолютнаго начала, субъективная сторона котораго представляется духомъ. У Гегеля природа есть «внѣбытіе» или «отпаденіе отъ себя» абсолютной идеи, какъ необходимый переходъ для возвращенія ея къ себѣ въ духѣ. Попытки болѣе реальнаго и конкретнаго синтеза духовныхъ и физическихъ элементовъ въ мірѣ и человѣкѣ представляютъ ученіе Баадера и позднѣйшая «позитивная» философія Шеллинга. Эти глубокомысленныя попытки остались въ тѣни сначала вслѣдствіе господства гегельянства, а потомъ вслѣдствіе начавшейся съ конца 40-хъ годовъ общей реакціи противъ умозрительной философіи, подъ знаменемъ опытной науки о природѣ. Эта реакція имѣла оправданіе особенно въ томъ, что умозрительная философія недостаточно различала *мысль* о природѣ отъ самой природы, какъ реальнаго бытія, даннаго въ опытѣ. Натуралистическая реакція достигла своего крайняго предѣла въ популярномъ матеріализмѣ 60-хъ годовъ (Бюхнеръ, Карлъ Фохтъ), отличавшемся простотою и общедоступностью, но оставлявшемъ безъ всякаго серьезнаго отвѣта всѣ главные запросы философской мысли. Съ начала 70-хъ годовъ замѣчается новое, примирительное, философское движеніе: 1) на почвѣ метафизическихъ принциповъ, совмѣщающихъ свойства духовнаго и природнаго бытія, каковы міровая «воля» Шопенгауэра (хотя этотъ философъ писалъ раньше († 1860), но его философія стала общеизвѣстной лишь около названной эпохи), безсознательный все-духъ Гартмана и т. п.; 2) посредствомъ примѣненія эмпирическаго метода къ метафизическимъ изслѣдованіямъ (сочиненія Гартмана и др.); 3) путемъ внесенія тѣхъ или другихъ философскихъ элементовъ въ общее натуралистическое міровоззрѣніе (неовитализмъ).

Причина (αἰτία, causa, Ursache)—требуемое логически условіе всего бывающаго, или то, безъ чего, по предположенію нашего разума, данный фактъ не можетъ произойти, а при наличности чего онъ происходитъ съ необходимостью. Только такое общее и безсодержательное опредѣленіе можетъ обнять всѣ многоразличныя

значенія, въ которыхъ принималось слово причина. Еще нео-платоническій философъ Проклъ (въ своемъ комментаріи къ Платонову *Тимею*) насчитываетъ у одного Платона 64 различныя понятія о причинѣ, а у Аристотеля—48. Это число можно сократить до *двухъ* основныхъ понятій причины у Платона и до *четырехъ*—у Аристотеля. Первый различаетъ νοῦς или ἀνάγκη, т. е. намѣренное дѣйствіе ума по идеѣ блага (то, что мы называемъ *цѣлесообразностью*) отъ слѣпого и рокового дѣйствія вещественныхъ элементовъ (то, что мы называемъ *механическою причинностью*). Аристотель въ первой книгѣ „Метафизики" далъ свое ученіе о 4-хъ причинахъ или началахъ, усвоенное средневѣковою схоластикой, но доселѣ еще не исчерпанное философскимъ мышленіемъ. Ища причину вещей или явленій, нашъ умъ ставитъ не одинъ, а четыре различныхъ вопроса и только при опредѣленномъ отвѣтѣ на всѣ четыре мы получаемъ полное понятіе искомой причины, могущее окончательно удовлетворить требованія мысли по данному предмету. Во 1-хъ, мы спрашиваемъ, *изъ чего* происходитъ данный фактъ, составляется данный предметъ; это есть вопросъ о матеріи или *матеріальной* причинѣ того, что дано (ὕλη, causa materialis). Во 2-хъ, спрашивается, *отъ* чего или *чьимъ дѣйствіемъ* произведена данная дѣйствительность; это есть вопросъ о *производящей* причинѣ или о „началѣ движенія" (ἀρχὴ τῆς κινήσεως, causa efficiens). Въ 3-хъ, спрашивается, почему, или сообразно чему данный предметъ есть то, что онъ есть; это вопросъ о специфической идеѣ, образующей формы, или *формальной* причинѣ (εἶδος, causa formalis). Въ 4-хъ, спрашивается, къ чему, для, или ради чего нѣчто происходитъ или существуетъ—вопросъ о цѣли или *конечной* причинѣ (τέλος, οὗ ἕνεκα, causa finalis). Аристотель характеризуетъ бывшія до него въ Греціи метафизическія системы тѣмъ, что онѣ объясняли міръ съ точки зрѣнія одного или двухъ видовъ причинности, пренебрегая прочими, въ чемъ и состоялъ ихъ главный недостатокъ. Такъ, іонійскіе физіологи искали только матеріальную причину всѣхъ явленій, при чемъ одни полагали ее въ одной стихіи, другіе—въ другой; пиѳагорейцы остановились на формальной причинѣ, которую они находили въ ариѳметическихъ и геометрическихъ опредѣленіяхъ; Эмпедоклъ и Анаксагоръ къ матеріальнымъ стихіямъ іонійцевъ присоединили производящую причину, которую первый находилъ въ противоборствующемъ дѣйствіи дружественнаго притяженія и враждебнаго отталкиванія, а второй—въ зиждительномъ дѣйствіи космическаго ума; Платонъ, ища,

какъ и пиѳагорейцы, формальной причины всего существующаго, находилъ ее въ идеяхъ, при чемъ онъ, по не совсѣмъ справедливому мнѣнію Аристотеля, оставлялъ безъ разсмотрѣнія какъ производящую, такъ и конечную причинность. Обращеніе исключительнаго или преобладающаго вниманія на одинъ видъ причинности въ ущербъ прочимъ можетъ быть указано какъ основная погрѣшность и новѣйшихъ философскихъ системъ. Такъ, германскій идеализмъ, въ особенности гегельянство, болѣе чѣмъ платонизмъ подлежитъ упреку за то, что формальная причинность саморазвивающагося понятія поглотила здѣсь всѣ другія, не менѣе законныя, точки зрѣнія, а въ метафизикѣ Шопенгауэра всѣ высшія требованія ума отстранены всевластіемъ слѣпой Воли, безсодержательно, безформенно и безцѣльно производящей причину. Съ другой стороны философская мысль не могла-бы удовлетвориться и такою системою, которая, изслѣдуя все существующее равномѣрно по всѣмъ четыремъ видамъ причинности, оставляла бы эти различныя точки зрѣнія безъ внутренней связи и окончательнаго единства. Ученіе Аристотеля о 4-хъ причинахъ или началахъ, разработанное въ его школѣ, а также у новоплатониковъ, и перешедшее въ патристическую и схоластическую философію, получило нѣкоторыя осложненія. Стали различать *первыя* причины отъ *вторыхъ или ближайшихъ* (causae secundae seu proximae), явились причины *посредствующія* (causae mediae), причины *орудныя* (causae instrumentales), причины *сопутствующія* или сопровождающія (causae concomitantes, у Платона συναιτίαι). При такомъ обогащеніи терминологіи средневѣковая мысль не останавливалась равномѣрно на всѣхъ четырехъ точкахъ зрѣнія, установленныхъ Аристотелемъ. Къ центральной идеѣ—Божеству—примѣнялось преимущественно понятіе первой производящей причины (всемогущій Творецъ), а также причины конечной, или цѣли (абсолютное совершенство, верховное благо); причина формальная оставалась здѣсь сравнительно въ тѣни, а причина матеріальная вовсе не исключалась, такъ какъ и для философіи признавалось обязательнымъ богословское положеніе о сотвореніи міра *изъ ничего*, хотя это положеніе не есть какое-нибудь объясненіе, а только требованіе отказаться отъ всякихъ объясненій. Новая философія по отношенію къ причинѣ характеризуется троякимъ стремленіемъ: 1) по возможности сузить кругъ прямого дѣйствія первой производящей причины, не обращаясь къ ея единичнымъ и непосредственнымъ актамъ для объясненія опредѣленныхъ вещей и явленій въ мірѣ; 2) устранить

изысканіе конечныхъ причинъ или цѣлей изъ объясненій природы; 3) изслѣдовать происхожденіе и значеніе самаго понятія причины, въ особенности причины производящей. Въ первомъ отношеніи замѣчательна попытка Декарта ограничить творчество Божіе однимъ актомъ созданія матеріи, изъ которой дѣйствительное мірозданіе объясняется уже всецѣло механическимъ путемъ, при чемъ, однако, картезіанскій дуализмъ между духомъ и матеріей, душой и тѣломъ заставилъ нѣкоторыхъ представителей этой школы прибѣгать къ Высшему существу для объясненія взаимной зависимости физическихъ и психическихъ явленій. Во второмъ отношеніи во главѣ противниковъ телеологіи стоялъ Бэконъ, выразившій сущность своей мысли въ знаменитомъ афоризмѣ, что конечныя причины (въ которыхъ предполагалось узнавать намѣренія Божіи относительно того или другого созданія) „подобны дѣвамъ, посвященнымъ Богу: онѣ безплодны". Въ третьемъ отношеніи анализъ причины производящей представляетъ три историко-философскіе момента, обозначаемые именами Юма, Канта и Мэнъ-де-Бирана. Изслѣдуя понятіе причины на почвѣ наблюдаемыхъ явленій, Юмъ пришелъ къ заключенію, что этимъ понятіемъ выражается только постоянная связь двухъ явленій, изъ которыхъ одно неизмѣнно предшествуетъ другому; въ такомъ взглядѣ просто отрицается самое понятіе причины, которое, однако, уже въ общемъ сознаніи различается и противопоставляется простой временной послѣдовательности: ихъ смѣшеніе (post hoc—propter hoc) признается элементарною логическою ошибкою, тогда какъ по Юму propter hoc всецѣло исчерпывается постоянно наблюдаемымъ post hoc. Юмъ, при всемъ своемъ остроуміи, не могъ убѣдительно опровергнуть бросающіяся въ глаза возраженія противъ его взгляда, каково, напр., то, что научно признанная причина дня и ночи—суточное вращеніе земли вокругъ своей оси, заставляющее ее попеременно обращаться къ солнцу тою или другою стороною—должна бы быть по взгляду Юма наблюдаемымъ явленіемъ, постоянно предшествующимъ дню и ночи, тогда какъ на самомъ дѣлѣ это вращеніе вовсе не есть наблюдаемое явленіе, а умственный выводъ изъ астрономическихъ данныхъ, да и никакой послѣдовательности или преемственности во времени между причиной и слѣдствіемъ здѣсь не имѣется,—такъ что болѣе согласно съ точкою зрѣнія Юма было бы признавать причиною дня—предыдущую ночь, причиною ночи—предыдущій день. Вообще разсужденіе Юма несомнѣнно доказываетъ, что на почвѣ наблюдаемыхъ явленій внѣшняго міра понятіе причины не

можетъ быть найдено. Убѣдившись въ этомъ и сознавая, вмѣстѣ съ тѣмъ, основное значеніе этого понятія для всякой науки, Кантъ началъ свои критическія изслѣдованія о природѣ нашего познанія, въ результатѣ которыхъ причинность, вмѣстѣ съ другими основами нашей познавательной дѣятельности, была признана *апріорнымъ условіемъ* этой дѣятельности или категоріей чистаго разсудка. Этимъ ограждалась общее самостоятельное значеніе причинной связи, но не опредѣлялось ея собственная сущность. Французскій философъ Мэнъ-де-Биранъ пытался подойти къ ней на почвѣ внутренняго психологическаго опыта. Понятіе причины, на его взглядъ, дано въ сознаніи *волевого усилія*, которымъ наше *я* открываетъ всякую свою дѣятельность; этотъ внутренно намъ извѣстный основной актъ по аналогіи приписывается и существамъ внѣ насъ. Воззрѣніе Мэна-де-Бирана въ нѣкоторыхъ пунктахъ совпадаетъ съ идеями его нѣмецкихъ современниковъ, Фихте и Шопенгауэра. Главный недостатокъ этого воззрѣнія состоитъ въ отсутствіи доказательствъ того, что наша воля есть подлинная причина нашихъ дѣйствій; съ увѣренностью утверждать можно здѣсь лишь то, что наша воля нѣкоторымъ образомъ участвуетъ въ произведеніи нѣкоторыхъ изъ нашихъ дѣйствій (именно тѣхъ, которыя могутъ намъ вмѣняться), или, другими словами, что подлинная причина нашихъ дѣйствій въ извѣстныхъ случаяхъ связана съ нашею волей; но этотъ несомнѣнный фактъ еще не даетъ самъ по себѣ никакихъ указаній ни на существо этой предполагаемой причины, ни на характеръ ея связи съ нашею волей, ни на природу причинности, какъ такой. Вообще вся работа новѣйшей философской мысли по вопросу о причинности страдаетъ двумя главными недостатками: 1) отдѣленіе причины производящей отъ трехъ остальныхъ видовъ причинности, допустимое и даже неизбѣжное какъ предварительный методологическій пріемъ, остается окончательною точкою зрѣнія изслѣдователя, вслѣдствіе чего и результаты изслѣдованія необходимо получаютъ крайне схоластическій характеръ и лишены дѣйствительнаго философскаго содержанія и интереса; 2) связь между реальною причинностью и ея истиннымъ корнемъ въ логическомъ законѣ или *принципѣ достаточнаго основанія* остается окончательно не выясненною; отношеніе частныхъ и единичныхъ причинъ къ универсальной причинѣ всего существующаго остается недостаточно опредѣленнымъ, вслѣдствіе чего всѣ новѣйшія философемы, въ которыя входитъ понятіе причины, имѣютъ или слишкомъ общій и отвлеченный, или слишкомъ отрывочный характеръ. Выясненіемъ и

устраненіемъ этихъ недостатковъ обусловлена дальнѣйшая задача философіи по данному вопросу.

Провидѣніе, иначе *промыслъ* или *промышленіе* (греч. πρόνοια) — цѣлесообразное дѣйствіе Высшаго существа, направленное къ наибольшему благу творенія вообще, человѣка и человѣчества въ особенности. Въ философіи ученіе о провидѣніи является съ Сократомъ, понимавшимъ божество какъ міровой разумъ, дѣйствующій по идеѣ добра. Въ богахъ народной религіи Сократъ былъ склоненъ видѣть особыя орудія провиденціальнаго дѣйствія, каковымъ былъ и его личный *демонъ*. Въ міровоззрѣніи Сократа чисто-теистическіе элементы смѣшиваются съ пантеистическими. Послѣдніе получили рѣшительный перевѣсъ у стоиковъ, которые много разсуждали о провидѣніи, понимая подъ этимъ необходимую зависимость всего совершающагося отъ универсальнаго разума, какъ внутренняго существа или природы міровoго цѣлаго; понятіе провидѣнія переходитъ, такимъ образомъ, въ понятіе судьбы. Идея провидѣнія занимаетъ большое мѣсто въ александрійской философіи, которая, оспаривая эпикурейское ученіе о случайности, старается также устранить и стоическій фатализмъ. Филонъ, оставившій особое сочиненіе о провидѣніи, обусловливаетъ возможность провиденціальнаго отношенія Бога къ міру посредствующею силою Логоса, создавшаго міръ и ведущаго его къ благу, съ помощью другихъ подчиненныхъ ему разумныхъ силъ. Это посредствующее дѣйствіе необходимо потому, что само верховное Божество, будучи абсолютно неизмѣннымъ, внѣвременнымъ и т. д., не можетъ имѣть никакого непосредственнаго общенія съ временными происшествіями во вселенной. Послѣ Филона особенно занимался вопросомъ о провидѣніи Плутархъ; онъ возставалъ противъ фатализма стоиковъ, какъ уничтожающаго понятіе возможности (все признавая одинаково необходимымъ), свободу воли, нравственную отвѣтственность, и дѣлающаго Божество причиною зла. Провидѣніе опредѣляется у Плутарха, „какъ воля и мысль верховнаго Бога, заботящагося обо всемъ“. Эта высшая воля осуществляется троякимъ образомъ. Устроеніе цѣлой вселенной зависитъ прямо отъ самого Божества, отъ котораго, однако, различается его исполнительная сила, подъ именемъ *міровой души*; возникновеніе и сохраненіе всѣхъ смертныхъ существъ есть дѣло „видимыхъ боговъ“—свѣтилъ небесныхъ,—дѣйствующихъ по міровымъ законамъ; дѣянія и судьбы

людей находятся подъ надзоромъ и руководствомъ „демоновъ„ или геніевъ.

Рокъ (εἱμαρμένη) есть непреложный законъ, въ силу котораго извѣстные поступки связаны съ извѣстными, послѣдствіями; но совершеніе или несовершеніе того или другого поступка разумнымъ существомъ зависитъ не отъ рока, а отъ собственной нравственной воли даннаго существа. По ученію Плотина, нашъ низшій міръ душевно-матеріальнаго бытія обусловленъ высшею областью Ума и абсолютнаго Добра, оттуда имѣя все свое положительное содержаніе, поэтому все у насъ бывающее представляетъ ту степень совершенства, какая только возможна по самой природѣ этой низшей области, т. е. въ мѣру ея удаленія отъ абсолютнаго совершенства. Внутренняя зависимость всего, что существуетъ или происходитъ въ нашемъ чувственномъ мірѣ, отъ сверхчувственнаго и есть то, что Плотинъ называетъ провидѣніемъ: все имѣетъ разумный смыслъ, поскольку все причастно абсолютному Уму, все—добро, поскольку первое основаніе всего есть само абсолютное Добро. Въ воззрѣніи Прокла на провидѣніе болѣе рѣзко выступаетъ положеніе, что виною зла—не высшія начала мірозданія, а собственная воля конечныхъ существъ: „смертное животное само есть для себя причина золъ“. Въ средневѣковой философіи,—а также и новой—поскольку она сохранила теистическій характеръ,—ученіе о провидѣніи большею частью зависитъ отъ схоластическаго догматизма, съ присущими ему антропопатизмами. Сюда принадлежатъ, напримѣръ, нескончаемыя разсужденія о томъ, распространяется ли провидѣніе Божіе на частныя и индивидуальныя происшествія, или же опредѣляетъ только общій ходъ міровыхъ событій. Самый вопросъ держится, очевидно, на ребяческомъ представленіи, что для Высшаго Существа какія-нибудь частности существуютъ сами по себѣ, внѣ ихъ истинной связи съ цѣлымъ, а цѣлое—отвлеченно отъ своихъ частностей. Философское пониманіе провидѣнія затрудняется тремя существенными вопросами: 1) какъ согласовать вѣчность Божества съ Его провиденціальнымъ дѣйствіемъ во временномъ міровомъ процессѣ? 2) Какъ согласовать непреложность провиденціальнаго дѣйствія съ нравственною отвѣтственностью человѣка? 3) Какъ согласовать совершенное Добро—основаніе и цѣль провиденціальнаго дѣйствія—съ существованіемъ зла и бѣдствій въ мірѣ? Въ изслѣдованіи и рѣшеніи этихъ трехъ во-

*

просовъ новая философія не показала значительныхъ успѣховъ сравнительно съ древней.

Пространство. — Для правильнаго объясненія пространства, необходимо прежде всего отчетливо различить въ немъ чистый фактъ—то, что дано въ самомъ существованіи пространства, какъ такого, и не можетъ подлежать сомнѣнію,—отъ тѣхъ сужденій объ этомъ фактѣ, которыя выражаютъ его гнозеологическую и метафизическую оцѣнку. I. Самый фактъ пространства или то, что въ немъ дается, заключаетъ несомнѣнно двѣ стороны; первая состоитъ въ извѣстномъ образѣ или представленіи *протяженности* (зрительно-осязательномъ для зрячихъ, только осязателъномъ для слѣпорожденныхъ), при чемъ этотъ образъ, сохраняя свое единство въ цѣломъ, разлагается по частямъ въ нашемъ воззрѣніи на опредѣленныя измѣримыя очертанія и разстоянія внѣшнихъ предметовъ, какъ тѣлъ геометрическихъ. Отъ этой *формальной* или *геометрической* стороны пространства ipso facto различается *реальная* или *механическая* его сторона, состоящая въ вещественной раздѣльности или *разъединенности* („внѣбытіи“) всего существующаго, въ силу которой для реальнаго сближенія и тѣснѣйшаго взаимодѣйствія или соотношенія двухъ отдаленныхъ въ пространствѣ существъ, *необходимо* употребить опредѣленное количество внутреннихъ *усилій* и внѣшнихъ движеній, прямыхъ и косвенныхъ, единичныхъ и собирательныхъ, въ зависимости отъ даннаго разстоянія и другихъ механическихъ условій. Если-бы, находясь напр. въ Петербургѣ и желая пожать руку пріятелю въ Квебекѣ, мы всегда могли сразу очутиться около него безъ всякихъ усилій и сложныхъ передвиженій, то, конечно, мы не могли бы сознавать себя подчиненными пространственнымъ ограниченіямъ, хотя-бы при этомъ весь нашъ міръ не менѣе теперешняго былъ наполненъ протяженными образами различныхъ предметовъ съ опредѣленными *геометрическими* разстояніями между нами: при отсутствіи тяготѣющей надъ нами внѣшней необходимости преодолѣвать механически нашу разъединенность съ другими, мы чувствовали-бы не себя въ пространствѣ., а пространство въ себѣ,- —подобно тому, какъ въ сновидѣніяхъ, субъектъ ихъ свободенъ отъ границъ пространства, хотя всѣ грезящіеся образы имѣютъ такую же форму опредѣленной протяженности, какъ и на яву. Когда мы видимъ во снѣ башню на высокой горѣ или женщину съ младенцемъ на рукахъ, то младенецъ меньше женщины и башня меньше горы,

а если-бы вслѣдъ затѣмъ мы и увидили младенца величиною съ мамонта, или башню доходящую до неба, то это были-бы уже *другіе* образы; точно также и на яву предметы *воображаемые* выступаютъ подъ формою протяженности со всѣми ея опредѣленными отношеніями очертаній, величины и разстоянія. И если, однако, ни протяженные образы сонныхъ грезъ, ни протяженныя представленія фантазіи, не выражая никакой внѣшней необходимости, поэтому и не входятъ въ составъ реально-опредѣленнаго и ограничивающаго насъ пространства, то ясно, что сущность послѣдняго состоитъ не въ формѣ протяженности, а именно лишь въ необходимости механическихъ усилій для цѣлесообразнаго дѣйствія въ нашей вещественной средѣ. Будучи выраженіемъ рокового разъединенія и отчужденія между всѣми частями существующаго, реальное пространство вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ нѣчто общее для всяхъ, постоянное одинаково необходимое, есть внѣшнее условіе общенія и относительнаго соединенія. Въ обычныхъ сновидѣніяхъ, когда жизнь индивидуальной души временно отрѣшается отъ трудового стремленія къ реализаціи въ общихъ принудительныхъ предѣлахъ дѣйствительнаго пространства, у каждаго субъекта оказывается свой особый міръ, совершенно разобщенный съ другими, и субъективная свобода отъ „оковъ пространства", допускаетъ лишь обманчивую легкость сближенія и общенія съ призраками другихъ субъектовъ. Итакъ реальное пространство фактически есть *постоянный показатель дѣйствительнаго разъединенія и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимое условіе для дѣйствительнаго соединенія данныхъ въ нашемъ мірѣ существъ*. Та сторона существъ, которою они подлежатъ такому внѣшнему разъединенію и соединенію, называется *физическимъ тѣломъ*, и самое простое выраженіе для факта реальнаго пространства дается аксіомою непроницаемости: *два тѣла не могутъ совмѣстно занимать одну и ту же часть пространства.*

II. Что касается до теоретическаго толкованія реальнаго факта, то оно мѣнялось сообразно различнымъ точкамъ зрѣнія, выступавшимъ въ исторіи философіи, при чемъ несогласіе между различными теоріями пространства происходило отчасти отъ недостаточно яснаго разграниченія между реально-механическимъ и формально-геометрическимъ элементами пространства, т. е. между фактомъ тѣлесной непроницаемости и представленіемъ протяженности съ ея измѣряемыми образами. Въ древней философіи взглядъ на пространство самый простой и близкій къ наивному (не-философскому) сознанію представляется атомистикою Левкиппа и Демокрита,

видѣвшихъ въ пространствѣ *пустоту* (τὸ κένόν), въ которой движутся реальныя единицы, образующія все существующее. Для Платона, какъ можно заключать изъ діалога *Тимей*, пространство (χῶρα) отожествлялось съ тѣмъ не-существующимъ (μὴ ὄν), въ которомъ онъ видѣлъ матерію чувственно-являемаго міра: въ сущности это сводилось къ тому же представленію пустоты или реальнаго *ничто*. Аристотель отрицаетъ этотъ взглядъ, но не ставитъ на его мѣсто никакого собственнаго. Настоящаго философскаго объясненія пространства мы у него не находимъ: его опредѣленіе *мѣста* (τόπος), какъ границы объемлющаго тѣла по отношенію къ объемлемому, есть только вербальное; съ другой стороны понятіе *гдѣ* (ποῦ) называется имъ какъ одна изъ 10 категорій; вообще Аристотель, въ противоположность атомистамъ и Платону, интересовался, повидимому, только формальною стороною пространства—односторонность, завѣщанная имъ и средневѣковой схоластикѣ. Въ новой философіи Декартъ, приписывая пространство особую, независимую отъ нашего духа, или несводимую къ нашему мышленію реальность, но отрицая атомистическое понятіе пустоты понималъ пространство какъ непрерывную или сплошную протяженность; единственнымъ основнымъ качествомъ тѣлъ, какъ такихъ, онъ признавалъ протяженіе, сводя такимъ образомъ реальную сторону пространства къ формальной, при чемъ различіе тѣла геометрическаго отъ физическаго не имѣло принципіальнаго объясненія. Такое объясненіе, хотя и не вполнѣ удовлетворительное, получается съ точки зрѣнія Спинозы. Хотя и онъ отожествляетъ пространство съ протяженіемъ, но, признавая послѣднее аттрибутомъ единой абсолютной субстанціи на ряду съ мышленіемъ, онъ можетъ дать отчетъ въ реальной независимости пространства отъ мыслящаго субъекта,—независимости вполнѣ признанной, но ничѣмъ философски необоснованной у Декарта; для Спинозы она обосновывается равноправностью двухъ аттрибутовъ. Съ этой точки зрѣнія понятно различіе между тѣломъ отвлеченно-мыслимымъ или геометрическимъ и тѣломъ дѣйствительно существующимъ, или даннымъ въ опытѣ (тѣло физическое): первое, какъ мысль, есть модусъ (видоизмѣненіе) мышленія, формально-связанный, но не тожественный реально съ соотвѣтствующимъ модусомъ протяженія, тогда какъ тѣло физическое есть модусъ именно протяженія, другого божественнаго аттрибута, не находящагося ни въ какой прямой зависимости отъ мысли, какъ такой,—отсюда реальность и необходимость внѣшнихъ вещей для насъ. Хотя въ этомъ грандіозномъ взглядѣ дано нѣкоторое обще-

принципіальное основаніе для различенія тѣла геометрическаго, мыслимаго, или идеально-протяженнаго, отъ тѣла физическаго, ощущаемаго, или реально-протяженнаго, но, какъ и во всемъ картезіанствѣ, остается необъяснимымъ познавательное и практическое взаимодѣйствіе между мыслящимъ субъектомъ и физическою тѣлесностью, его собственною и постороннею. Ясно, что это взаимодѣйствіе не дано ни въ аттрибутѣ мышленія, ни въ аттрибутѣ протяженія, а должно-бы происходить въ какой-то посредствующей области недоступной съ этой точки зрѣнія. По воззрѣніямъ Лейбница, которымъ онъ самъ не далъ, къ сожалѣнію, полнаго и послѣдовательнаго выраженія и которыя получили отъ Вольфа и его школы лишь формальную и поверхностную систематизацію, міръ есть совокупность психическихъ единицъ (монадъ), находящихся на различныхъ степеняхъ внутренняго развитія, при чемъ пространство понимается какъ порядокъ существованія всего даннаго или являемаго въ смутномъ чувственномъ воспріятіи недоразвившихся монадъ; но такъ какъ реальнаго взаимодѣйствія между монадами Лейбницъ не допускаетъ, то непреложное единство пространственной среды для всѣхъ монадъ нашего міра совершенно независимо отъ степени ихъ развитія, остается необъясненнымъ и названіе Лейбницемъ видимаго міра phaenomenon bene fundatum не имѣетъ въ этой философіи достаточнаго оправданія. Фактъ достовѣрнаго познанія пространственныхъ отношеній какъ всеобщихъ и необходимыхъ объясняется въ „трансцендентальной эстетикѣ“ Канта чрезъ признаніе пространства апріорною формой нашего чувственнаго воззрѣнія, какъ такого. Пространство (со всѣми геометрическими опредѣленіями и отношеніями) не воспринимается извнѣ, а налагается познающимъ субъектомъ, какъ присущій ему способъ представленія, на весь матеріалъ чувственныхъ воспріятій или ощущеній такъ наз. внѣшнихъ чувствъ. Это ученіе объ идеальности или точнѣе – субъективности пространства, какъ основной формы представленія,—совершенно вѣрное въ томъ, что оно утверждаетъ положительно, ибо несомнѣнно, что созерцаемыя пространственныя отношенія не могутъ *какъ созерцаемыя* существовать внѣ созерцающаго субъекта,—вызываетъ, однако, новые вопросы, не находящіе себѣ удовлетворительнаго рѣшенія въ философіи Канта. Когда говорится, что пространство есть форма, a priori присущая нашему чувственному воззрѣнію, то что собственно разумѣется подъ словомъ „нашему“? Если имѣется въ виду субъектъ эмпирическій, т. е. каждый изъ множества чувственно-воспринимающихъ особей,

то необъясненными остаются: 1) дѣйствительное единство или взаимность пространственныхъ отношеній—познавательныхъ и двигательныхъ (геометрическихъ и механическихъ) между всѣми,—какъ человѣческими такъ и животными,—субъектами, ибо такое единство не вытекаетъ изъ формальной общности пространства какъ апріорнаго способа воззрѣнія, такъ какъ эта общность или одинаковость пространственной формы сохраняется, напр. и въ сновидѣніяхъ, при чемъ, однако, каждый грезящій субъектъ остается, пока грезитъ, при своемъ особомъ воображаемомъ пространствѣ внѣ всякой связи съ другими; то различіе между „грезящимъ“ идеализмомъ и истиннымъ „трансцендентальнымъ“, на которомъ такъ рѣшительно и, разумѣется, искренно настаиваетъ Кантъ, не имѣло-бы никакого принципіальнаго основанія, если субъектомъ пространства (и прочихъ апріорныхъ формъ и условій познанія) признать субъектъ эмпирическій, т. е. данную множественность познающихъ органическихъ особей. 2) Несомнѣнно, что самое возникновеніе эмпирическихъ субъектовъ дано въ мірѣ явленій подъ формой пространства (времени и т. д.) и, слѣдовательно, всякій эмпирическій субъектъ предполагаетъ уже эти апріорныя формы и условія являемаго бытія, и никакой эмпирическій субъектъ не можетъ быть ихъ первоначальнымъ носителемъ. 3) Если съ одной стороны въ опредѣленіи пространства какъ апріорной формы воззрѣнія, присущей нашему субъекту, не заключается основаній для даннаго въ опытѣ дѣйствительнаго общенія всѣхъ субъектовъ въ одномъ пространствѣ, то вмѣстѣ съ тѣмъ не дано никакого объясненія и для роковыхъ границъ, полагаемыхъ этому общенію тѣмъ же единымъ пространствомъ—въ фактѣ тяготѣющей надъ всѣми эмпирическими субъектами необходимости практическихъ усилій для преодолѣнія реальныхъ разстояній, что ни въ какой логической связи съ пространствомъ, какъ чистою *формой воззрѣнія*, не находится, и однако же, составляетъ неустранимый признакъ дѣйствительнаго пространства, отличающій его отъ пространства грезъ. Но если такимъ образомъ пространство, будучи апріорной формой воззрѣнія субъекта, вмѣстѣ съ тѣмъ несомнѣнно предполагается самымъ существованіемъ эмпирическихъ субъектовъ и притомъ имѣетъ надъ ними принудительную силу, опредѣляющую условія ихъ чувственнаго общенія и разобщенія, то ясно, что субъектъ, которымъ первоначально полагается эта форма воззрѣнія, не совпадаетъ съ множественностью эмпирическихъ субъектовъ, а есть единый и относительно ихъ объективно-необходимый, самостоятельный трансцен-

дентальный субъектъ. Итакъ, вопросъ о пространствѣ по существу допускаетъ лишь чисто метафизическое рѣшеніе. Лишь кажущееся отношеніе къ этому вопросу имѣетъ другой—о психо-физическихъ условіяхъ образованія пространственныхъ воспріятій и представленій, гдѣ дѣло идетъ объ извѣстныхъ процессахъ приспособленія нервной и мускульной системы данныхъ организмовъ къ явленіямъ внѣшней среды—что, очевидно, можетъ происходитъ лишь подъ условіемъ уже существующаго пространства какъ общей формы явленій. Поэтому принимать эти эмпирическія изслѣдованія и гипотезы за философскія объясненія самого пространства было бы грубою логическою ошибкою. См. въ особенности Joh. Jul. Baumann, „Die Lehren vom Raum in der neueren Philosophie" (Берлинъ, 1868—69).

Свобода воли=свобода выбора (τὸ αὐτεξούσιον или τὸ ἐφ ἡμῖν, liberum arbitrium) — отъ временъ Сократа и доселѣ спорный въ философіи и богословіи вопросъ, который при объективной логической постановкѣ сводится къ общему вопросу объ истинномъ отношеніи между индивидуальнымъ существомъ и универсальнымъ, или о степени и способѣ зависимости частичнаго бытія отъ всецѣлаго. Въ древней философіи вопросъ возникъ первоначально на почвѣ нравственно-психологической. Въ мысли Сократа и его ближайшихъ послѣдователей и преемниковъ еще не было нашей отвлеченной антитезы между свободой, въ смыслѣ независимости отъ всякаго мотива, и необходимостью, въ смыслѣ перевѣса сильнѣйшаго мотива во всякомъ случаѣ. Эти античные философы слишкомъ были заняты внутреннимъ *качествомъ* мотивовъ. Подчиненіе низшимъ, чувственнымъ побужденіямъ они считали рабствомъ, недостойнымъ человѣка, а его сознательное подчиненіе тому, что внушалъ универсальный разумъ, было для нихъ настоящею свободой, хотя изъ этого подчиненія достойныя и добрыя дѣйствія вытекали съ такою же необходимостью, съ какою изъ подчиненія безсмысленнымъ страстямъ вытекали дурные и безумные поступки. Переходъ отъ низшей необходимости къ высшей, т. е. къ разумной свободѣ, обусловливается, по Сократу, истиннымъ знаніемъ. Всѣ съ одинаковою необходимостью ищутъ себѣ добра, но не всѣ одинаково *знаютъ*, въ *чемъ* оно. Дѣйствительно знающій объ истинномъ добрѣ по необходимости его хочетъ и исполняетъ, а незнающій, принимая мнимыя блага за настоящее, устремляется къ нимъ и, по необходимости ошибаясь, производитъ дурныя дѣла.

то необъясненными остаются: 1) дѣйствительное единство или взаимность пространственныхъ отношеній—познавательныхъ и двигательныхъ (геометрическихъ и механическихъ) между всѣми,—какъ человѣческими такъ и животными,—субъектами, ибо такое единство не вытекаетъ изъ формальной общности пространства какъ апріорнаго способа воззрѣнія, такъ какъ эта общность или одинаковость пространственной формы сохраняется, напр. и въ сновидѣніяхъ, при чемъ, однако, каждый грезящій субъектъ остается, пока грезитъ, при своемъ особомъ воображаемомъ пространствѣ внѣ всякой связи съ другими; то различіе между „грезящимъ" идеализмомъ и истиннымъ „трансцендентальнымъ", на которомъ такъ рѣшительно и, разумѣется, искренно настаиваетъ Кантъ, не имѣло-бы никакого принципіальнаго основанія, если субъектомъ пространства (и прочихъ апріорныхъ формъ и условій познанія) признать субъектъ эмпирическій, т. е. данную множественность познающихъ органическихъ особей. 2) Несомнѣнно, что самое возникновеніе эмпирическихъ субъектовъ дано въ мірѣ явленій подъ формой пространства (времени и т. д.) и, слѣдовательно, всякій эмпирическій субъектъ предполагаетъ уже эти апріорныя формы и условія являемаго бытія, и никакой эмпирическій субъектъ не можетъ быть ихъ первоначальнымъ носителемъ. 3) Если съ одной стороны въ опредѣленіи пространства какъ апріорной формы воззрѣнія, присущей нашему субъекту, не заключается основаній для даннаго въ опытѣ дѣйствительнаго общенія всѣхъ субъектовъ въ одномъ пространствѣ, то вмѣстѣ съ тѣмъ не дано никакого объясненія и для роковыхъ границъ, полагаемыхъ этому общенію тѣмъ же единымъ пространствомъ—въ фактѣ тяготѣющей надъ всѣми эмпирическими субъектами необходимости практическихъ усилій для преодолѣнія реальныхъ разстояній, что ни въ какой логической связи съ пространствомъ, какъ чистою *формой воззрѣнія*, не находится, и однако же, составляетъ неустранимый признакъ дѣйствительнаго пространства, отличающій его отъ пространства грезъ. Но если такимъ образомъ пространство, будучи апріорной формой воззрѣнія субъекта, вмѣстѣ съ тѣмъ несомнѣнно предполагается самымъ существованіемъ эмпирическихъ субъектовъ и притомъ имѣетъ надъ ними принудительную силу, опредѣляющую условія ихъ чувственнаго общенія и разобщенія, то ясно, что субъектъ, которымъ первоначально полагается эта форма воззрѣнія, не совпадаетъ съ множественностью эмпирическихъ субъектовъ, а есть единый и относительно ихъ объективно-необходимый, самостоятельный трансцен-

дентальный субъектъ. Итакъ, вопросъ о пространствѣ по существу допускаетъ лишь чисто метафизическое рѣшеніе. Лишь кажущееся отношеніе къ этому вопросу имѣетъ другой—о психо-физическихъ условіяхъ образованія пространственныхъ воспріятій и представленій, гдѣ дѣло идетъ объ извѣстныхъ процессахъ приспособленія нервной и мускульной системы данныхъ организмовъ къ явленіямъ внѣшней среды—что, очевидно, можетъ происходитъ лишь подъ условіемъ уже существующаго пространства какъ общей формы явленій. Поэтому принимать эти эмпирическія изслѣдованія и гипотезы за философскія объясненія самого пространства было бы грубою логическою ошибкою. См. въ особенности Joh. Jul. Baumann, „Die Lehren vom Raum in der neueren Philosophie“ (Берлинъ, 1868—69).

Свобода воли=свобода выбора (τὸ αὐτεξούσιον или το ἐφ ἡμὶν, liberum arbitrium)—отъ временъ Сократа и доселѣ спорный въ философіи и богословіи вопросъ, который при объективной логической постановкѣ сводится къ общему вопросу объ истинномъ отношеніи между индивидуальнымъ существомъ и универсальнымъ, или о степени и способѣ зависимости частичнаго бытія отъ всецѣлаго. Въ древней философіи вопросъ возникъ первоначально на почвѣ нравственно-психологической. Въ мысли Сократа и его ближайшихъ послѣдователей и преемниковъ еще не было нашей отвлеченной антитезы между свободой, въ смыслѣ независимости отъ всякаго мотива, и необходимостью, въ смыслѣ перевѣса сильнѣйшаго мотива во всякомъ случаѣ. Эти античные философы слишкомъ были заняты внутреннимъ *качествомъ* мотивовъ. Подчиненіе низшимъ, чувственнымъ побужденіямъ они считали рабствомъ, недостойнымъ человѣка, а его сознательное подчиненіе тому, что внушалъ универсальный разумъ, было для нихъ настоящею свободой, хотя изъ этого подчиненія достойныя и добрыя дѣйствія вытекали съ такою же необходимостью, съ какою изъ подчиненія безсмысленнымъ страстямъ вытекали дурные и безумные поступки. Переходъ отъ низшей необходимости къ высшей, т. е. къ разумной свободѣ, обусловливается, по Сократу, истиннымъ знаніемъ. Всѣ съ одинаковою необходимостью ищутъ себѣ добра, но не всѣ одинаково *знаютъ*, въ *чемъ* оно. Дѣйствительно знающій объ истинномъ добрѣ по необходимости его хочетъ и исполняетъ, а незнающій, принимая мнимыя блага за настоящее, устремляется къ нимъ и, по необходимости ошибаясь, производитъ дурныя дѣла.

А по своей волѣ или охотно никто не бываетъ дурнымъ — κακός ἑκὼν οὐδείς. Такимъ образомъ нравственное зло сводилось къ неразумію, а въ добродѣтеляхъ Сократъ, по свидѣтельству Аристотеля, видѣлъ выраженія разума—λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι. Этика Платона развивается, въ сущности, на той же основѣ; лишь въ его миѳахъ высказывается иной взглядъ (свобода воли прежде рожденія), и еще въ *законахъ* есть одно мѣсто съ указаніемъ на болѣе глубокую постановку вопроса (самостоятельное начало зла, двѣ души); но это указаніе не получаетъ никакого логическаго разъясненія и теряется среди безъидейныхъ подробностей старческаго произведенія. Аристотель, входя въ кругъ мыслей Сократа, вноситъ туда важныя видоизмѣненія, а внѣ этого круга самостоятельно ставитъ вопросъ о свободѣ воли въ его собственномъ значеніи. Въ сократовскомъ разумѣ теоретическая сторона и нравственная были слиты между собою; Аристотель рѣшительно различаетъ ихъ, доказывая, что для нравственнаго дѣйствія, кромѣ — и болѣе — разумнаго познанія, нужна твердая и постоянная воля. Она дѣйствуетъ свободно чрезъ предварительный выборъ (προαίρεσις) предметовъ и способовъ дѣйствія. Для того, чтобы дѣятельность человѣка имѣла нравственный характеръ, заслуживая похвалы или порицанія, онъ самъ долженъ быть производительнымъ началомъ своихъ дѣяній, не менѣе чѣмъ дѣтей. Изъ области свободныхъ дѣйствій исключается не только то, что дѣлается по принужденію (βίᾳ), но и то, что дѣлается по невѣдѣнію (δι'ἄγνοιαν). Но, съ другой стороны, изъ нея исключается и все то, что прямо опредѣлено разумомъ и общими цѣлями жизни. Ни то, что по разуму *невозможно*, ни то, что по разуму *необходимо*, не составляетъ предмета свободы воли. Если бы человѣкъ былъ только существомъ разумнымъ или чистымъ умомъ (νοῦς), онъ неизбѣжно хотѣлъ бы во всемъ только величайшаго блага, и всѣ его дѣйствія были бы предопредѣлены знаніемъ наилучшаго. Но, имѣя, кромѣ ума, страстную душу, человѣкъ можетъ, для удовлетворенія страсти, предпочесть меньшее или низшее благо большему или высшему, въ чемъ и состоитъ его свобода и отвѣтственность. Такимъ образомъ по Аристотелю свобода воли, какъ обусловленная низшею стороною нашего существа, есть не преимущество человѣка, а лишь несовершенство его природы. Логическую возможность произвольныхъ дѣйствій Аристотель основываетъ на непримѣнимости къ будущимъ событіямъ закона исключеннаго третьяго. Всѣ событія, необходимость коихъ не вы-

текаетъ аналитически изъ принциповъ разума, Аристотель признавалъ неопредѣлимыми и непредвидимыми заранѣе. Такой взглядъ облегчался для него метафизическимъ понятіемъ о Божествѣ, какъ чистомъ актѣ самомышленія, безотносительнаго ко всему совершающемуся въ нашемъ временномъ мірѣ. Правда, божественный умъ, помимо своей внутренней абсолютности, имѣетъ у Аристотеля значеніе и Перваго Двигателя; но онъ движетъ все лишь какъ высшее благо или цѣль, самъ пребывая неподвижнымъ. Самымъ рѣшительнымъ приверженцемъ свободы воли должно признать, вопреки ходячимъ представленіямъ, Эпикура и его вѣрнаго римскаго ученика, Лукреція. Поставляя главнымъ интересомъ безболѣзненное и безмятежное существованіе единичнаго человѣка (τούτου γάρ χάριν ἅπαντα πραττομεν ὅπως μητ'ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν), Эпикуръ хотѣлъ освободить человѣческую душу отъ того представленія непреложной судьбы, которое, вызывая въ однихъ мрачное отчаяніе, а въ другихъ — скорбную резигнацію, никому не даетъ радостнаго удовлетворенія. Противъ этого Эпикуръ утверждаетъ, что мы способны къ самопроизвольности и не подчинены никакой судьбѣ или предопредѣленію; метафизическимъ основаніемъ такого утвержденія служитъ взятый имъ у Демокрита, но видоизмѣненный атомизмъ. Атомы, по Эпикуру, не представляютъ въ своей совокупности строго-механической системы движеній, такъ какъ каждый изъ нихъ имѣетъ въ себѣ силу колебанія или уклоненія въ томъ или другомъ направленіи. Душа (какъ у человѣка, такъ и у животныхъ), состоя изъ особыхъ, *круглыхъ* атомовъ, наименѣе уравновѣшенныхъ, обладаетъ въ высшей степени этой силою произвольныхъ движеній, проявляющеюся здѣсь какъ свободная воля — fatis avolsa voluntas; при неопредѣленности универсальнаго бытія невозможенъ детерминизмъ и въ индивидуальномъ существованіи. Прямую противоположность этому воззрѣнію представляютъ стоики. Единство вселенной мыслится ими какъ живой воплощенный разумъ (λόγος), заключающій въ себѣ разумныя и производительныя потенціи (λόγοι σπερματικοί) всего, что существуетъ и совершается и что, такимъ образомъ, отъ вѣка предусмотрѣно и предопредѣлено. Съ своей точки зрѣнія стоики должны были признавать и признавали всякія прорицанія, гаданія и пророческіе сны. Такъ какъ для стоиковъ судьба или предопредѣленіе, выражая всемірную разумность, понимается какъ *провидѣніе* (πρόνοια), то универсальный детерминизмъ не наносилъ ущерба внутренней свободѣ человѣка, которую стоики пони-

маютъ по сократовски, какъ независимость духа отъ страстей и отъ внѣшнихъ случайностей. Къ концу древней философіи свобода воли стала обычнымъ вопросомъ для всѣхъ мыслителей; изъ многихъ сочиненій περὶ εἱμαρμένης, de fato, болѣе значительныя принадлежатъ Цицерону, Плутарху, Александру Афродисійскому. Всѣ три стараются ограничить детерминизмъ и отстоять свободу воли; характеръ разсужденій здѣсь—эклектическій. То же должно сказать о взглядахъ Плотина и другого неоплатоника, Іерокла, которые, признавая въ божественномъ провидѣніи первую и окончательную причинность всего совершающагося, въ томъ числѣ и человѣческихъ поступковъ, допускаютъ человѣческую волю, какъ ихъ вторичную и подчиненную причину. Новая почва для общей постановки и принципіальнаго рѣшенія вопроса открывается въ христіанской идеѣ Богочеловѣка, гдѣ человѣкъ находитъ свое полное и окончательное опредѣленіе въ своемъ личномъ единствѣ съ Божествомъ, какъ и Божество вполнѣ и окончательно проявляется лишь въ своемъ личномъ единствѣ съ человѣкомъ, причемъ необходимость перестаетъ быть неволей, а свобода перестаетъ быть произволомъ. Но такъ какъ это совершенное соединеніе признается дѣйствительно даннымъ лишь въ одномъ лицѣ, а для всѣхъ прочихъ оно есть лишь высшая цѣль стремленій, то главный фактъ христіанской вѣры выдвигаетъ новый вопросъ: какъ на пути достиженія этой высшей цѣли примиряется фактически остающаяся противоположность между абсолютностью Божьей воли и нравственнымъ самоопредѣленіемъ человѣка, еще не соединеннаго съ Божествомъ? Здѣсь принципъ необходимости выражается въ двухъ новыхъ понятіяхъ — божественнаго *предопредѣленія* и божественной *благодати*, и съ этимъ новымъ, христіанскимъ детерминизмомъ сталкивается прежній принципъ свободы воли. Для общаго церковнаго сознанія христіанства изначала было одинаково важно сохранить въ неприкосновенности оба утвержденія: что *все* безъ изъятія *зависитъ отъ Бога* — и что *нѣчто зависитъ отъ человѣка*. Согласованіе этихъ положеній было всегдашнею задачею богослововъ и христіанскихъ философовъ, вызвавшею множество разныхъ рѣшеній и споровъ, иногда обострявшихся до вѣроисповѣдныхъ раздѣленій. Богословы съ сильно развитымъ чувствомъ христіанскаго универсализма, какъ блаж. Августинъ въ древности или Боссюэтъ въ новыя времена, намѣренно удерживались отъ формально - законченныхъ рѣшеній вопроса, сознавая ихъ теоретическую недостаточность и практическую опасность.

Христіанскіе учители первыхъ вѣковъ, какъ Климентъ Александрійскій или Оригенъ, не углубляли существенныхъ сторонъ вопроса, довольствуясь полемикой противъ суевѣрій фатализма съ помощью эклектическихъ аргументовъ усвоенной ими александрійской философіи; эти писатели, какъ чистые эллины по способу мышленія, если не по чувству, не могли въ полной мѣрѣ оцѣнить той перестановки вопроса, которая вытекала изъ основного факта христіанскаго откровенія. Ихъ философія не покрывала ихъ религіозной вѣры; но, не отдавая себѣ яснаго отчета въ такой неадекватности двухъ сторонъ своего міросозерцанія, они оставляли ихъ мирно уживаться рядомъ. Вопросъ о свободѣ воли возбуждается на Западѣ въ V в. вслѣдствіе ученія Пелагія и его послѣдователей, которые, исходя изъ христіанской истины, что въ судьбѣ человѣка участвуетъ онъ самъ своею волею, въ дальнѣйшихъ разсудочныхъ опредѣленіяхъ этого участія слишкомъ расширяли область индивидуальной самодѣятельности въ ущербъ дѣйствію божественнаго начала, логически приходя къ отрицанію другихъ основъ христіанской вѣры, а именно таинственной солидарности человѣчества съ грѣхопаденіемъ въ Адамѣ и съ искупленіемъ въ Христѣ. Противъ пелагіанскаго индивидуализма выступилъ блаж. Августинъ во имя требованій христіанской универсальности, которыя, впрочемъ, въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ онъ нерѣдко доводилъ до ошибочныхъ крайностей детерминизма, несовмѣстимыхъ съ нравственною свободой; впослѣдствіи онъ смягчилъ и исправилъ эти ошибки. Августинъ самымъ рѣшительнымъ образомъ признаетъ неотъемлемую естественную свободу человѣческой воли, безъ чего невозможно было-бы вмѣнять человѣку никакого поступка и произносить никакого нравственнаго сужденія. Онъ вноситъ признакъ свободы въ самое опредѣленіе воли, какъ движенія духа, *никѣмъ не принуждаемаго* и направленнаго къ сохраненію чего либо—voluntas est animi motus, *cogente nullo,* ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum. Всѣ единичные и частные предметы воли могутъ быть сведены къ одному всеобщему—благополучію или блаженству (beatitudo). Такимъ образомъ всякой человѣческой волѣ по существу неотъемлемой принадлежитъ и *свобода*, въ смыслѣ психической самостоятельности самаго акта хотѣнія (voluntas igitur nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate: porro, quia est in nostra potestate, libera est nobis), и единство общей окончательной цѣли (illud est quod beati omnes esse volunt). Отъ этой естественной или психологи-

ческой свободы, составляющей общую форму воли, какъ такой, Августинъ отличаетъ свободу по отношенію къ нравственному содержанію и качеству воли, т. е. свободу отъ грѣха. Здѣсь онъ различаетъ: 1) *невозможность грѣшить*, что принадлежитъ одному Богу и обозначается Августиномъ какъ, libertas maior; 2) *возможность не грѣшить*, или свободный выборъ между добромъ и зломъ—эта libertas minor принадлежала только первозданному человѣку до грѣхопаденія, но черезъ волю зла онъ потерялъ возможность добра (per malum velle perdidit bonum posse); 3) невозможность не грѣшить, свобода къ одному только злу, или, что то же, необходимость зла и невозможность добра —таково дѣйствительное состояніе, послѣ грѣхопаденія, человѣческой воли, когда она предоставлена самой себѣ. Такимъ образомъ добро возможно для человѣка лишь дѣйствіемъ божественнаго начала, проявляющагося въ человѣкѣ и чрезъ него, но не отъ него. Такое дѣйствіе называется *благодатью*. Уже для того, чтобы человѣкъ сталъ хотѣть помощи благодати, нужно, чтобы сама благодать дѣйствовала въ немъ; собственными силами онъ не можетъ не только дѣлать и исполнять добро, но и желать или искать его. Съ этой точки зрѣнія Августину предстояла дилемма: или допустить, что благодать дѣйствуетъ и въ язычникахъ, или утверждать, что ихъ добродѣтели суть лишь обманчивая видимость. Онъ предпочелъ послѣднее. Человѣческая воля всегда сопротивляется благодати и должна быть ею преодолѣваема. Желая согласить свой взглядъ съ общепринятымъ, Августинъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій какъ будто допускаетъ, что хотя человѣческая воля по необходимости сопротивляется всякому дѣйствію благодати, но что отъ нея зависитъ больше или меньше сопротивляться; но такое различеніе степеней не имѣетъ здѣсь логическаго смысла, потому что меньшая степень внутренняго сопротивленія добру есть уже нѣкоторое дѣйствительное добро и, какъ такое, зависитъ исключительно отъ самой благодати. Послѣдовательный августинизмъ держится въ предѣлахъ христіанскаго міровоззрѣнія только одной нитью—признаніемъ начальной доисторической свободы выбора у первозданнаго человѣка. Эта сверхвременная человѣческая воля, въ *возможности* добрая, опредѣляется съ началомъ времени въ Адамѣ какъ *дѣйствительно* злая и передается, въ процессѣ временъ, всему его потомству, какъ *необходимо* злая. При такомъ положеніи понятно, что спасеніе человѣка зависитъ всецѣло и исключительно отъ благодати Божіей, которая сообщается и

дѣйствуетъ не по собственнымъ заслугамъ человѣка, а *даромъ*, по свободному избранію и предопредѣленію со стороны Божества. Но гдѣ-же въ такомъ случаѣ мѣсто для той *дѣйствительной* свободы самоопредѣленія *грѣшнаго* человѣка къ добру и злу, которая одинаково требуется и нашимъ внутреннимъ сознаніемъ, и нравственною сущностью христіанства? Августинъ принципіально утверждаетъ эту свободу, но отчетливаго согласованія ея съ ученіемъ о предопредѣленіи и благодати не даетъ, ограничиваясь совершенно вѣрнымъ, но недостаточнымъ указаніемъ на чрезвычайную трудность задачи, вслѣдствіе чего, по его простодушному замѣчанію, „когда защищаешь свободу воли, то кажется, что отрицаешь благодать Божію, а когда утверждаешь благодать, то кажется, что упраздняешь свободу". Защищая христіанское ученіе о вѣчномъ осужденіи грѣховной *массы*, Августинъ указываетъ, что 1) все существуетъ окончательно для славы Божіей, которая одинаково осуществляется въ торжествѣ любви Божіей спасеніемъ и блаженствомъ добрыхъ и въ торжествѣ праведнаго гнѣва Божія осужденіемъ и гибелью злыхъ, способствующихъ, такимъ образомъ, и съ своей стороны равновѣсію и гармоническому строю вселенной, и что 2) эта вѣчная гибель не представляется для самихъ гибнущихъ настолько тяжелымъ состояніемъ, чтобы небытіе было для нихъ дѣйствительно предпочтительнымъ. Эта важнѣйшая мысль не получаетъ, однако, у Августина достаточнаго развитія. — Послѣ него происходятъ горячіе споры между его строгими послѣдователями, слишкомъ склонившимися къ детерминизму, и нѣкоторыми монахами въ южной Галліи, отстаивавшими свободу и склонявшимися къ умѣренному семипелагіанству; впрочемъ, и тѣ, и другіе настолько искренно старались о сохраненіи средняго христіанскаго пути между двумя крайностями, что главные представители обѣихъ спорящихъ сторонъ причислены къ святымъ какъ въ западной, такъ и въ восточной церкви.— Позднѣе, въ IX в., крайній августинизмъ нашелъ себѣ въ Германіи фанатическаго приверженца въ монахѣ Готшалькѣ, который училъ о безусловномъ предопредѣленіи однихъ къ добру, а другихъ— ко злу, по безпричинному выбору Божьей воли,—за что онъ и подвергся церковному осужденію. Впослѣдствіи вопросъ о свободѣ воли обсуждался Ансельмомъ Кантербергійскимъ, въ духѣ Августина и съ большею полнотой—Бернардомъ Клервосскимъ. Послѣдній различаетъ естественное хотѣніе (naturalis appetitus) отъ вольнаго согласія (voluntarius consensus), которое есть разсудительное дви-

женіе (motus rationalis). Только этой сознательной волѣ принадлежитъ свобода, которую мы чувствуемъ въ себѣ хотя безсильною и плѣненною грѣхомъ, однако не утраченною. Человѣкъ, имѣя волю, воленъ въ себѣ, т. е. свободенъ; имѣя разумъ, онъ самъ себѣ судья; свобода выбора дѣлаетъ насъ волящими, милость Божія—благоволящими; отними свободу воли, и не будетъ спасаемаго; отними благодать, и не будетъ спасающаго. Этимъ прекрасно выражается, но не разъясняется положеніе дѣла. Опытъ разъясненія мы находимъ у Ѳомы Аквинскаго; въ богословской сторонѣ вопроса онъ примыкаетъ къ Августину, въ философской—къ Аристотелю. Здѣсь главная мысль въ томъ, что окончательная *цѣль* всѣхъ человѣческихъ хотѣній и дѣйствій необходимо одна и та же—благо; но и она, какъ всякая цѣль, можетъ достигаться неопредѣленнымъ множествомъ разныхъ способовъ и средствъ, и только въ выборѣ между ними—свобода человѣческой воли. Изъ такого взгляда логически слѣдуетъ, что свобода воли имѣетъ лишь отрицательное основаніе—въ несовершенствѣ нашего знанія. Самъ Ѳома допускаетъ, что тѣ или другія системы средствъ, или пути къ высшей цѣли, не могутъ быть безразличны, и что въ каждомъ данномъ случаѣ есть лишь одинъ наилучшій путь, и если мы его не избираемъ, то лишь по незнанію; слѣдовательно, при совершенномъ знаніи единой абсолютной цѣли выборъ одного наилучшаго пути къ ней есть дѣло необходимости. Другими словами, для разумнаго существа добро необходимо, а зло невозможно, такъ какъ предпочтеніе худшаго лучшему, какъ актъ безусловно ирраціональный, не допускаетъ никакого объясненія съ точки зрѣнія философскаго *интеллектуализма*. Поэтому не случайно становится на иную почву другой великій схоластикъ, Дунсъ Скотъ, признавшій—за пять вѣковъ до Шопенгауэра—абсолютнымъ началомъ всего волю, а не умъ; онъ утверждаетъ безусловную свободу воли въ своей образцовой формулѣ: ничто, кромѣ самой воли, не причиняетъ акта хотѣнія въ волѣ (nihil aliud a voluntate causat actum volendi in voluntate). Крайній детерминизмъ, осужденный въ IX вѣкѣ какъ ересь, впервые появился вновь лишь у начинателей реформаціи. Въ XIV вѣкѣ Виклефъ училъ, что всѣ наши поступки происходятъ не по свободѣ воли, а по чистой необходимости (quicquid fit a nobis, non libero arbitrio, sed mera necessitate fieri). Въ XVI в., послѣ того, какъ Эразмъ въ защиту свободы воли издалъ свой трактатъ „De libero arbitrio διατριβή, sive collatio“ (Баз. 1524), Лютеръ выступилъ противъ

него за безусловный детерминизмъ, въ трактатѣ: „De servo arbitrio“ (Роттерд., 1526). По Лютеру, свобода воли есть вымыселъ (figmentum) или пустое названіе безъ дѣйствительнаго предмета (titulus sine re). „Богъ ничего не предузнаетъ случайнымъ образомъ, но все неизмѣнною, вѣчною и безошибочною волею предусматриваетъ, предустановляетъ и исполняетъ. Этою молніей (hoc fulmine) повергается и совершенно стирается свобода воли. Отсюда непреложно слѣдуетъ: все, что мы дѣлаемъ, все, что происходитъ, хотя и кажется намъ случайнымъ и отмѣнимымъ, воистину, однако, совершается необходимо и неизмѣнно, если смотрѣть на волю Божію“. Этимъ не упраздняется воля, потому что абсолютная необходимость не есть то же, что внѣшнее принужденіе. Мы сами, непринужденно, хотимъ и дѣйствуемъ, но по опредѣленію высшей, абсолютной необходимости. Мы бѣжимъ сами, но лишь туда, куда правитъ нашъ всадникъ—или Богъ, или дьяволъ. Предписанія и увѣщанія закона, гражданскаго и нравственнаго показываютъ, по Лютеру, то, что мы *должны*, а никакъ не то, что мы *можемъ* дѣлать. Наконецъ, Лютеръ доходитъ до утвержденія, что Богъ производитъ въ насъ какъ добро, такъ и зло: какъ Онъ насъ спасаетъ безъ нашей заслуги, такъ и осуждаетъ безъ нашей вины.— Такимъ же детерминистомъ выступаетъ и Кальвинъ, утверждающій, что „воля Божія есть необходимость вещей“. Богъ Самъ дѣйствуетъ въ насъ, когда мы дѣлаемъ добро, чрезъ орудіе свое, сатану, когда мы дѣлаемъ зло. Человѣкъ грѣшитъ по необходимости, но грѣхъ не есть для него что-нибудь внѣшнее, а сама его воля. Такая воля есть нѣчто косное и страдательное, что̀ Богъ гнетъ и ворочаетъ, какъ Ему угодно. Это ученіе обоихъ главъ протестантства о полной пассивности человѣческой воли, будто бы не оказывающей совсѣмъ никакого содѣйствія возбужденіямъ Божьей благодати, о томъ, что свобода воли послѣ грѣхопаденія Адама есть пустое имя или „вымыселъ сатаны“, было осуждено съ католической стороны 4-мъ и 5-мъ канонами Тріентскаго собора. Главная оппозиція протестантскому детерминизму вышла изъ основаннаго для борьбы съ реформаціей ордена іезуитовъ. Къ нему принадлежалъ Молина (котораго не слѣдуетъ смѣшивать съ Молиносомъ; см. ниже), авторъ трактата: „Liberi arbitrii cum gratiae donis concordia“ (Лиссабонъ, 1588). Его теорія, за которою осталось названіе *молинизма*, зиждется на различеніи трехъ родовъ всевѣдѣнія Божія. Богъ 1) чисто *мысленнымъ* образомъ знаетъ все логически возможное, хотя бы оно никогда не было и

не имѣло быть; 2) чистымъ *видѣніемъ* Онъ усматриваетъ все, что есть, было и будетъ, и 3) кромѣ этихъ двухъ общепризнанныхъ способовъ есть еще нѣчто *среднее* (scientia media), въ случаяхъ, когда предвидится нѣчто не только возможное вообще, но необходимо имѣющее произойти, если будетъ исполнено опредѣленное ближайшее условіе. Въ поясненіе Молина приводитъ изъ книги Царствъ разсказъ о царѣ, вопрошавшемъ чрезъ первосвященническое прорицалище, возьметъ ли онъ непріятельскую крѣпость? Отвѣтъ былъ полученъ такой: возьметъ, если пойдетъ на приступъ немедленно. Онъ не пошелъ, и крѣпость осталась невзятою. Ясно, что условное будущее этого прорицанія (возьметъ) при исполненіи условія (если пойдетъ) было бы *необходимо*, а при неисполненіи становилось *невозможнымъ*; слѣдовательно, ни въ какомъ случаѣ его познаніе не имѣетъ своимъ предметомъ простую возможность, а нѣчто или большее, или меньшее ея. Ближайшее же или послѣднее условіе исполненія или неисполненія того, что Богъ познаетъ этимъ *среднимъ знаніемъ*, есть то или другое самоопредѣленіе человѣческой воли, которое происходитъ не потому, чтобы Богъ его предузналъ какъ необходимое, а происходитъ свободно и предузнается Богомъ какъ такое: liberum arbitrium creatum non ideo efficiet hoc, vel illud, quia Deus praescivit, sed ideo Deus praescivit quia ita libere erat futurum. Для лучшаго, чѣмъ въ молинизмѣ, соглашенія этого взгляда съ христіанскимъ ученіемъ о благодати Суаресъ, въ своемъ соч. „De divina Gratia“ (Ліонъ, 1620), придумываетъ теорію *конгруизма*, согласно которой Богъ, предвидя „среднимъ знаніемъ“ всѣ будущіе поступки всѣхъ существъ, сообщаетъ свою дѣйственную благодать (gratia efficiens) лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда ея дѣйствіе можетъ происходить безъ уничтоженія свободной человѣческой воли. Это ученіе іезуитовъ, направленное противъ лютеранъ и кальвинистовъ, вызвало въ самой католической церкви противодѣйствіе со стороны *томистовъ* и *августиніанъ*, стоявшихъ за умѣренный детерминизмъ. По мнѣнію томистовъ, человѣческая свобода существуетъ, но лишь въ прямой и полной зависимости отъ благодатной воли Божіей: мы свободны, когда и поскольку Богъ хочетъ, чтобы мы были свободны. Августиніане поясняютъ это такъ, что дѣйственная благодать Божія даромъ сообщаетъ избраннымъ такое высокое наслажденіе въ добрѣ, что оно становится для нихъ неодолимо привлекательнымъ, дѣлая ихъ согласіе на Божью волю совершенно необходимымъ, что̀ не

уничтожаетъ, однако, свободы, такъ какъ разумная воля все-таки обсуждаетъ и совѣщается въ себѣ, рѣшиться ли ей на согласіе или на противодѣйствіе; но такъ какъ ея рѣшеніе уже предопредѣлено дѣйственною и *достаточною* (sufficiens) благодатью, то свобода въ собственномъ смыслѣ здѣсь не можетъ быть, а возможна лишь отчетливая сознательность хотѣнія и дѣйствій. Спорящія стороны обвиняли одна другую въ ереси; дѣло дошло до Ватикана, гдѣ, послѣ долгаго и сложнаго разбирательства относящихся сюда вопросовъ (подъ общимъ обозначеніемъ De auxiliis gratiae), было рѣшено, что воззрѣнія различныхъ школъ и орденовъ въ католической церкви на свободу воли и благодать допустимы, какъ необязательныя теологическія мнѣнія, съ предписаніемъ воздерживаться отъ взаимныхъ нападеній и обвиненій. Допуская детерминизмъ томистовъ, церковная власть иначе отнеслась къ болѣе рѣшительному выраженію этого взгляда въ книгѣ епископа Янсена: „Augustinus“. Здѣсь утверждается, что послѣ грѣхопаденія человѣкъ лишенъ всякой свободы выбора между добромъ и зломъ и вовсе не можетъ сопротивляться злой похоти (concupiscentia). Все, чего хочетъ или что дѣлаетъ павшій человѣкъ, есть по необходимости одинъ грѣхъ; мы свободны выбирать только между различными *видами* грѣха, но степень грѣховности всегда одна и та же для всѣхъ людей во всемъ, что они дѣлаютъ *отъ себя*. Единственный и всецѣлый источникъ добра для человѣка есть благодать Божія, необоримая для человѣка. Въ этомъ пунктѣ различіе Янсена отъ Лютера и Кальвина заключается лишь въ выраженіи: онъ говоритъ: „никогда не борется“ тамъ, гдѣ они говорятъ: „не можетъ бороться“. Нѣсколько тезисовъ, извлеченныхъ въ Римѣ изъ книги Янсена, были осуждены церковью какъ еретическіе, и автору предъявлено было требованіе отказаться отъ нихъ. Въ это время онъ умеръ, а его ученики, во главѣ которыхъ сталъ Арно, образовали особую школу и вызвали сильныя смуты, волновавшія католическую церковь Франціи въ XVII и XVIII вв. Свое церковное положеніе янсенисты защищали утвержденіемъ, что признанные ересью тезисы изъ „Augustinus“ не находились въ этомъ сочиненіи въ томъ смыслѣ, въ какомъ они осуждены, такъ что церковная власть погрѣшила если не относительно догмата, то относительно факта. Защитникомъ янсенистовъ выступилъ знаменитый Паскаль. Кромѣ этого раскола внутреннюю связь съ вопросомъ о свободѣ воли имѣла и другая церковная смута, волновавшая Францію въ концѣ XVII и

началѣ XVIII вв.—споръ о *квіэтизмѣ*. Испанскій мистикъ Молиносъ въ своемъ „Духовномъ Путеводителѣ“ излагалъ ученіе о внутренней или духовной молитвѣ, выражающей высшую, совершенную степень христіанскаго настроенія. Она состоитъ въ полной пассивности человѣческой души, во всецѣломъ отданіи себя въ руки Божіи или въ окончательномъ уничтоженіи человѣческой воли. Такое совершенство исключаетъ всякіе акты этой воли, хотя бы направленные къ вѣчному благу или къ единенію съ Богомъ. Разъ пріобрѣтенное полною отдачею себя Богу и полнымъ отказомъ отъ всякой своей воли, совершенство души уже ничего не требуетъ для своего сохраненія и ни въ какомъ случаѣ не теряется. На этой высшей степени душа не должна ни усиленно способствовать или содѣйствовать Божьей благодати, ни усиленно бороться съ искушеніями похоти; ея совершенство, хотя бы человѣкъ вовсе не думалъ о Богѣ и вѣчной жизни, хотя бы онъ грѣшилъ и спалъ нравственно и физически, непрерывно сохраняется въ высшей части души, нераздѣльно соединенной съ Богомъ, тогда какъ низшая, совершенно обособленная, предается вполнѣ всѣмъ движеніямъ похоти. Взгляды Молиноса были общедоступно изложены въ книгѣ извѣстной мистической писательницы Гюйонъ „Moyen court et très facile pour l'oraison“. Главнымъ защитникомъ квіэтизма былъ Фенелонъ, особенно въ своихъ „Explications des maximes des saints“, а главнымъ противникомъ — Боссюэтъ, который, кромѣ множества полемическихъ сочиненій, дѣйствовалъ и практически— своимъ вліяніемъ въ Римѣ для церковнаго осужденія квіэтизма, чего и достигъ. Фенелонъ былъ принужденъ къ ретрактаціи. Боссюэту принадлежитъ также и общее изслѣдованіе о свободѣ воли— „Traité du libre arbitre“, гдѣ главная мысль та, что двѣ противоположныя истины—свобода воли и всемогущества Божіей благодати—имѣютъ самостоятельныя основанія, настолько твердыя, что если бы даже намъ и не удалось понять возможность ихъ соединенія, то это не давало бы намъ права жертвовать одною изъ нихъ: мы должны крѣпко держать оба конца связывающей ихъ цѣпи, хотя бы середина ея ускользала изъ нашихъ рукъ или отъ нашего взгляда.—Въ то время, какъ вопросъ о свободѣ воли былъ предметомъ горячихъ споровъ между различными направленіями католической теологіи, при чемъ новыя, оппозиціонныя движенія (янсенизмъ, квіэтизмъ) приближались къ детерминизму протестантской мистики и догматики, въ самомъ протестантствѣ произошла въ XVII в. рѣзкая реакція противъ этого детерминизма, при чемъ тео-

логическая партія *арминіанъ* (въ Голландіи) открыто вернулась къ принципамъ древняго пелагіанства. Противъ нихъ вооружились сторонники Кальвинова религіознаго фатализма—*гомариты*, и раздоръ этихъ двухъ партій вышелъ изъ предѣловъ богословской полемики. Съ XVIII вѣка большинство протестантскихъ богослововъ уже не считаетъ для себя обязательными по этому предмету взгляды первыхъ реформаторовъ, и servum arbitrium перестаетъ быть догматомъ.—Въ *новой философіи* вопросъ о свободѣ воли получаетъ особое значеніе въ системахъ Спинозы, Лейбница и Канта, къ которому въ этомъ отношеніи примыкаютъ Шеллингъ и Шопенгауэръ съ одной стороны, Фихте и Мэнъ-де-Биранъ—съ другой. Міровоззрѣніе Спинозы есть типъ чистѣйшаго „геометрическаго" детерминизма. Явленія физическаго и психическаго порядка съ обусловленною необходимостью опредѣляются природою протяженнаго и мыслящаго существа; а такъ какъ это существо поистинѣ *одно*, то все въ мірѣ существуетъ и происходитъ въ силу одной общей необходимости, всякое изъятіе изъ которой было бы логическимъ противорѣчіемъ. Всѣ хотѣнія и дѣйствія человѣка необходимо вытекаютъ изъ его природы, которая сама есть лишь опредѣленное и необходимое видоизмѣненіе (modus) единой абсолютной субстанціи. Представленіе о свободѣ воли есть лишь обманъ воображенія при недостаткѣ истиннаго познанія: если мы чувствуемъ себя свободно хотящими и произвольно дѣйствующими, то вѣдь и камень, съ механическою необходимостью падающій на землю, могъ бы считать себя свободнымъ, если бы имѣлъ способность самочувствія. Строгій детерминизмъ, исключающій всякую случайность въ мірѣ и всякій произволъ въ человѣкѣ, естественно требовалъ отъ Спинозы отрицательной оцѣнки этическихъ аффектовъ, связанныхъ съ мыслью о томъ, что нѣчто происходящее могло бы не происходить (сожалѣніе, раскаяніе, чувство грѣховности),—Лейбницъ, не менѣе Спинозы отвергающій свободу воли въ собственномъ смыслѣ или, такъ называемый, liberum arbitrium indifferentiae, утверждаетъ, что все окончательно опредѣляется волею Божіей въ силу *нравственной* необходимости, т. е. добровольнаго избранія наилучшаго. Изо всѣхъ возможныхъ міровъ, заключенныхъ въ умѣ всевѣдущемъ, воля, руководимая идеею добра, избираетъ наилучшій. Этого рода внутренняя необходимость, отличная отъ геометрической или вообще интеллектуальной необходимости спинозизма, неизбѣжно требуется высшимъ совершенствомъ божественнаго дѣйствія: „Necessitas quae ex electione optimi fluit,

quam moralem apello, non est fugienda, nec sine abnegatione summae in agendo perfectionis divinae evitari potest“. При этомъ Лейбницъ настаиваетъ на той, не имѣющей существеннаго значенія мысли, что, несмотря на нравственную необходимость даннаго выбора, какъ наилучшаго, остается отвлеченная возможность другого, какъ не заключающая въ себѣ никакого логическаго противорѣчія, и что, слѣдовательно, нашъ міръ, абсолютно говоря, долженъ быть признанъ случайнымъ (contingens). Помимо этой схоластической дистинкціи, детерминизмъ Лейбница существенно отличается отъ спинозизма тѣмъ, что міровое единство, по воззрѣнію автора монадологіи, реализуется: въ совокупной множественности единичныхъ существъ, имѣющихъ собственную дѣйствительность и постольку самостоятельно участвующихъ въ жизни цѣлаго, а не подчиненныхъ только этому цѣлому, какъ внѣшней необходимости. При томъ въ самомъ понятіи единичнаго существа или монады Лейбницъ выдвинулъ признакъ дѣятельнаго стремленія (appetitio), вслѣдствіе чего каждое существо перестаетъ быть страдательнымъ орудіемъ, или проводникомъ общаго мірового строя. Допускаемая этимъ воззрѣніемъ свобода сводится къ собственной природѣ каждаго существа какъ жизнедѣятельнаго, изъ самого себя органически развивающаго свое содержаніе, т. е. всѣ прирожденныя ему физическія и психическія потенціи. Такимъ образомъ здѣсь дѣло идетъ только о волѣ существа, какъ производящей причинѣ (causa efficiens) его дѣйствій, а никакъ не о его свободѣ по отношенію къ формальнымъ и конечнымъ причинамъ (causae formales et c. finales) его дѣятельности, которыя и по Лейбницу съ безусловною необходимостью опредѣлены идеею наибольшаго блага въ представленіи самой монады, а въ умѣ абсолютномъ— идеею наилучшаго согласованія всѣхъ прошедшихъ, настоящихъ и будущихъ дѣятельностей (предустановленная гармонія). Совершенно новую постановку получаетъ вопросъ о свободѣ воли у Канта. По его воззрѣнію, причинность есть одна изъ тѣхъ необходимыхъ и всеобщихъ формъ представленія, по которымъ нашъ умъ строитъ міръ явленій. По закону причинности, всякое явленіе можетъ возникнуть только въ видѣ слѣдствія другого явленія, какъ его причины, и весь міръ явленій представляется совокупностью рядовъ причинъ и слѣдствій. Ясно, что форма причинности, какъ и всѣ прочія, можетъ имѣть силу лишь въ области законнаго ея примѣненія, т. е. въ обусловленномъ мірѣ явленій, за предѣлами котораго, въ сферѣ бытія умопостигаемаго (ноумены), остается возможность

свободы. Объ этомъ запредѣльномъ мірѣ намъ ничего теоретически неизвѣстно, но *практическій* разумъ открываетъ намъ его требованія (постулаты), одно изъ коихъ есть свобода. Какъ *существа*, а не явленія только, мы можемъ изъ себя начинать рядъ дѣйствій не по необходимости эмпирически перевѣшивающаго побужденія, а въ силу чисто-нравственнаго императива, или изъ уваженія къ безусловному долженствованію. Теоретическія разсужденія Канта о свободѣ и необходимости отличаются такою же неясностью, какъ и его взглядъ на трансцендентальнаго субъекта и на связь послѣдняго съ субъектомъ эмпирическимъ. Поставить ученіе Канта о свободѣ воли на опредѣленную метафизическую почву и довести его здѣсь до ясности пытались Шеллингъ и Шопенгауэръ, которыхъ мысли по этому предмету могутъ быть поняты и оцѣнены лишь въ связи съ ихъ собственною метафизикой. Фихте, признавая верховнымъ принципомъ *самодѣйствующее* или *самополагающееся я*, утверждалъ метафизическую свободу, при чемъ онъ, въ отличіе отъ Канта, настаивалъ на этой свободѣ болѣе какъ на творческой силѣ, нежели какъ на безусловной нравственной нормѣ. Французскій Фихте—Мэнъ-де-Биранъ, внимательно разсмотрѣвъ активную и волевую сторону душевной жизни, воздѣлалъ психологическую почву для понятія свободы воли, какъ производящей причины (causa efficiens) человѣческихъ поступковъ.—Изъ новѣйшихъ философовъ лозаннскій проф. Шарль Секретанъ утверждаетъ, въ своей „Philosophie de la liberté", приматъ волевого начала надъ умственнымъ и въ человѣкѣ, и въ Богѣ, въ ущербъ Божественному всевѣдѣнію, изъ котораго Секретанъ исключаетъ знаніе свободныхъ человѣческихъ поступковъ до ихъ совершенія.

II. Исторія философіи.

Валентинъ и **Валентиніане**.—Валентинъ, самый значительный гностическій философъ и одинъ изъ геніальнѣйшихъ мыслителей всѣхъ временъ, родомъ изъ Египта, жилъ въ первой половинѣ II-го вѣка, прибылъ въ Римъ при папѣ Гигинѣ въ 140 г., сталъ знаменитъ при Піѣ I и дожилъ до времени папы Аникиты. Умеръ на о-вѣ Кипрѣ въ 160 г. Другихъ достовѣрныхъ свѣдѣній о жизни его не имѣется. Сочиненія его, какъ и вся почти гностическая литература, до насъ не дошли, за исключеніемъ маловажныхъ фрагментовъ. Коптская книга «Πίστις Σοφία», найденная 40 лѣтъ тому назадъ [1]), не принадлежитъ Валентину, какъ сначала предполагали, а есть лишь второстепенный офитскій апокрифъ. Валентинова система, стоящая во главѣ египетскаго типа гностики, обстоятельно излагается въ древнѣйшемъ и важнѣйшемъ источникѣ для изученія гностицизма—у св. Иринея Ліонскаго, въ его «Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως» (книга I). Въ основѣ системы—общегностическая идея абсолютной полноты (πλήρωμα) вѣчнаго бытія или міра эоновъ (αἰῶνες), изъ котораго происходитъ и къ которому возвращается все способное къ воспріятію истины. На незримыхъ и несказанныхъ высотахъ (т. е. въ сферѣ чисто-трансцендентнаго бытія, говоря новѣйшимъ языкомъ) предвѣчно пребываетъ совершенный эонъ — первоначало, праотецъ или Глубина (Βάθος). Будучи выше всякаго опредѣленнаго бытія, какъ положительное нѣчто, или истинная безконечность, этотъ первоэонъ имѣетъ въ себѣ абсолютную возможность или мощь (potentia, δύναμις) всего и всякаго опредѣленнаго бытія, имѣетъ ее въ себѣ, какъ свою мысль и радость. Въ такомъ внутреннемъ, невыраженномъ состояніи эта мысль Глубины называется Молчаніемъ (Σιγή). Непостижимое (τὸ ἀκατάληπτον) Глубины всегда остается въ Молчаніи, постижимое же (τὸ καταληπτόν) становится началомъ всего (ἀρχὴ τῶν

---

[1]) Изданная, съ латинскимъ переводомъ, Шварцемъ и Петерманномъ въ 1851 г.

πάντων), будучи изъ потенціальной мысли первоэона произведено въ дѣйствительность актомъ его воли. Это второе, произведенное начало всего есть Умъ (Νοῦς), также называемый Единороднымъ и Отцемъ всяческихъ. Съ нимъ вмѣстѣ произведена и соотносительная ему идеальная объективація—Истина (Ἀλήθεια). Они, оплодотворяя другъ друга, производятъ Смыслъ (Λόγος) и Жизнь (Ζωή), а эти, въ свою очередь, порождаютъ Человѣка (Ἄνθρωπος) и Церковь, т. е. общество (Ἐκκλησία). Эти четыре пары (сизигіи): Глубина и Молчаніе, Умъ и Истина, Смыслъ и Жизнь, Человѣкъ и Церковь, составляютъ совершенную осьмерицу (огдоаду), которая, не изъ недостатка или потребности, а по избытку внутренняго довольства и для новаго прославленія Первоотца, производитъ еще 22 эона: Смыслъ и Жизнь—10 (декаду), а Человѣкъ и Церковь—12 (додекаду). Всѣ вмѣстѣ 30 эоновъ и составляютъ выраженную полноту абсолютнаго бытія—Плэрому. Послѣдній изъ тридцати—женскій эонъ, Софія—возгарается пламеннымъ желаніемъ непосредственно знать или созерцать Первоотца—Глубину. Такое непосредственное знаніе Первоначала свойственно только его прямому произведенію (προβολή)—Единородному Уму; прочіе же эоны участвуютъ въ абсолютномъ вѣдѣніи Глубины лишь посредственно, по чину своего происхожденія, чрезъ своихъ производителей, а женскіе эоны, сверхъ того, обусловлены въ семъ дѣлѣ и своими мужскими коррелатами. Но Софія, презрѣвши какъ своего супруга Желаннаго (Θελητός), такъ и всю іерархію двадцати семи эоновъ, необузданно устремляется въ бездну несказанной сущности. Невозможность ее проникнуть, при страстномъ желаніи этого, повергли Софію въ состояніе недоумѣнія, печали, страха и изумленія, и въ такомъ состояніи она произвела соотвѣтственную ему сущность—неопредѣленную, безвидную и страдательную. Сама она, потерявши свой внутренній устой и выйдя изъ порядка Плэромы, разрѣшилась бы во всеобщую субстанцію, если бы въ своемъ безмѣрномъ стремленіи не встрѣтила вѣчнаго Предѣла (Ὅρος), все приводящаго въ должный порядокъ и называемаго также Очистителемъ, Воздаятелемъ и Крестомъ. Оросъ исключилъ изъ Плэромы безформенное чадо Софіи, ея объективированное страстное желаніе (Ἐνθύμησις), а Софію возстановилъ на прежнемъ мѣстѣ въ Плэромѣ. Положительнымъ результатомъ происшедшаго безпорядка явилось произведеніе Единороднымъ двухъ новыхъ эоновъ—Христа и Духа Святого. Первый научилъ всѣхъ эоновъ различать въ Первоотцѣ

маетъ спасенія), и тѣло его было особенное, фантастическое. Когда всѣ гностики познáютъ себя и разовьютъ свое духовное сѣмя, наступитъ конецъ міра. Софія-Ахамот окончательно соединится со Спасителемъ и войдетъ въ Плэрому; духи гностиковъ, принявъ женскій характеръ, войдутъ въ сочетанія (сизигіи) съ ангелами и также будутъ восприняты въ Плэрому. Диміургъ и „душевные" праведники утвердятся навѣки въ своемъ царствѣ небесномъ, или въ „среднемъ мѣстѣ", а матеріальный міръ, съ плотскими людьми и съ княземъ міра сего — сатаной, сгоритъ и обратится въ ничто.

За недостаткомъ подлинныхъ текстовъ невозможно съ полною увѣренностью отдѣлить въ изложеніи св. Иринея мысли Валентина отъ дополненій его ближайшихъ учениковъ, но несомнѣнно, что въ такой стройной, послѣдовательной и поэтически-оригинальной системѣ всѣ главныя черты принадлежатъ геніальному учителю.

Съ точки зрѣнія философской, величайшее достоинство Валентиновой системы состоитъ въ совершенно новомъ метафизическомъ (хотя и облеченномъ въ поэтическую форму) взглядѣ на матерію. Древняя мысль знала только два представленія о матеріально[illegible] бытіи: или какъ въ индійскомъ пантеизмѣ, а также у элеат[illegible] это бытіе являлось лишь субъективнымъ призракомъ, об[illegible] духа; или же, какъ въ остальной греческой философіи, [illegible] приписывалась безусловно самостоятельная реальность. В[illegible] тиновой же системѣ впервые матеріальное бытіе ясно о[illegible] въ своемъ истинномъ существѣ, какъ реальность [illegible] именно какъ дѣйствительный результатъ [illegible] измѣненій.

Что касается до метафизическихъ и этиче[illegible] этой системы, то они общи ей со всѣми п[illegible] ученіями и будутъ указаны при общей о[illegible] движенія.

Литературу о Валенти[illegible] ъ [illegible]

Валентиніан[illegible]
современныхъ св[illegible]
начало пиоа[illegible]
(огдоадѣ) [illegible]
фанэс[illegible]
системы [illegible]
янны[illegible]
по[illegible]

[illegible] емъ и
[illegible] ю сло-
[illegible] лючая и
[illegible] виды, а
[illegible] менованіе
[illegible] ельное его
[illegible] ществующее
[illegible] по преиму-
[illegible] льности, оно
[illegible] ло, ото всего
[illegible] сть все потен-
[illegible] каго бытія. Эту
[illegible] лютному началу,
[illegible] что въ ней содер-
[illegible] формы и способы
[illegible] одержатся и стволъ,
[illegible] плодами. Актуальное
[illegible] я обусловлено тайною
[illegible] ης τριμερής) или разли-
[illegible] „тонкаго“ (τὸ λεπτομερές),
[illegible] ρές), т. е. матеріальнаго, и
[illegible] ως δεόμενον), т. е. духовнаго.
[illegible] ется кверху“ и соединяется
[illegible] сверхсущимъ божествомъ, а
[illegible] книзу“ и образуетъ видимый
[illegible] венныхъ формъ сохраняется сѣмя
[illegible] я въ очищеніи“. Первый владыка
[illegible] второй—„Диміургъ“, которымъ по-
[illegible] ангеловъ, управляющихъ такимъ же
[illegible] —ничего не знали объ этой высшей
[illegible] она не проявилась въ воплощеніи Хри-
[illegible] силу Духа Святого, соединяющаго низшій
[illegible] ь сосудъ, наполненный прежде ароматами,
[illegible] въ себѣ благоуханіе, такъ матеріальный
[illegible] „панспермін“) соединенный съ идеальнымъ,
[illegible] благоуханіе идеи и по отдѣленіи отъ нея.
[illegible] Духа Святого, безсознательно присущее матері-
[illegible] тановится сознательнымъ во Христѣ, который
[illegible] ру „Евангеліе“, т. е. открываетъ низшему міру
[illegible] тнаго и идеальнаго бытія. Услышавъ эту благую

искупить ихъ духовную сущность изъ подъ власти Диміурга и діавола.

Къ Валентиновой школѣ относятъ также Марка волхва, который думалъ дать новое основаніе системѣ въ сложеніи и разложеніи чиселъ, именъ и буквъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и его послѣдователи предавались усиленно магіи и практической теургіи, чѣмъ привлекали многихъ, особенно богатыхъ женщинъ. Маркъ, равно какъ Секундъ и Птолемей, дѣйствовали на Западѣ (въ Италіи и Галліи); представителями же Валентиновой школы на Востокѣ были Аксіоникъ и Ардезіанъ. Эта школа, въ качествѣ изолированной и остановившейся въ своемъ развитіи секты, продержалась до V вѣка и въ нѣкоторыхъ городахъ имѣла даже особые храмы.

Василидъ—гностикъ, родомъ сиріецъ, переселился изъ Антіохіи въ Александрію (въ 125—130 гг.), а подъ конецъ жизни посѣтилъ Персію. Источниками своей системы онъ признавалъ съ одной стороны тайное ученіе апостола Петра, будто бы дошедшее до него черезъ посредство нѣкоего Главкія, а съ другой стороны—„мудрость варваровъ“; во время своего пребыванія въ Александріи онъ познакомился съ греческою философіей и въ особенности находился подъ вліяніемъ Аристотеля. Найденное въ 1842 г. (и въ первый разъ изданное въ 1851 г.) сочиненіе: κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος (прежде извѣстные изъ него отрывки, подъ названіемъ φιλοσοφούμενα, приписывались Оригену, теперь же это сочиненіе большинствомъ ученыхъ приписывается св. Ипполиту, хотя на этотъ счетъ и могутъ еще быть сомнѣнія) излагаетъ систему Василида совершенно въ другомъ видѣ, чѣмъ она была извѣстна до того главнымъ образомъ по изложенію Иринея (изъ котораго черпали послѣдующіе ересеологи). Происходитъ ли это различіе отъ того, что Ириней излагаетъ болѣе раннюю (антіохійскую), а Ипполитъ болѣе позднюю (александрійскую) систему Василида, или же отъ того, что эти писатели обращали особое вниманіе на разныя стороны одной и той же системы,—рѣшить съ достовѣрностью невозможно, такъ какъ собственныя сочиненія Василида (изъ коихъ главное — 24 книги объясненій на Евангеліе) до насъ не дошли. Во всякомъ случаѣ въ изложеніи Ипполита ученіе Василида представляется и болѣе оригинальнымъ, и болѣе осмысленнымъ.

Абсолютное начало опредѣляется у Василида только отрица-

тельно. Оно не есть что-нибудь, оно неизреченно. Впрочемъ и все дѣйствительно существующее не можетъ быть выражено словомъ, не можетъ быть названо; ибо всякое слово (не исключая и именъ собственныхъ) указываетъ только общіе роды и виды, а не дѣйствительныя, индивидуальныя существа,—всякое именованіе есть только условный намекъ на бытіе, а не дѣйствительное его выраженіе. Если, такимъ образомъ, все подлинно существующее неизреченно, то абсолютное начало есть неизреченное по преимуществу. Само по себѣ, въ своей собственной актуальности, оно не имѣетъ ничего общаго съ чѣмъ бы то ни было, ото всего отрѣшено. Но не будучи актуально ничѣмъ, оно есть все потенціально, т. е. имѣетъ въ себѣ возможность всякаго бытія. Эту универсальную потенцію, принадлежащую абсолютному началу, Василидъ называетъ пансперміей, потому что въ ней содержатся невидимымъ образомъ всѣ безконечныя формы и способы бытія, подобно тому, какъ въ сѣмени дерева содержатся и стволъ, и корни, и вѣтви съ листьями, цвѣтами и плодами. Актуальное проявленіе всего потенціальнаго многообразія обусловлено тайною или трехчастною филіаціей (υἱότης τριμερής) или различеніемъ трехъ главныхъ видовъ бытія: „тонкаго“ (τὸ λεπτομερές), т. е. идеальнаго; „грубаго“ (τὸ παχυμερές), т. е. матеріальнаго, и „требующаго очищенія“ (τὸ ἀποκαθάρσεως δεόμενον), т. е. духовнаго. „Тонкое“ идеальное бытіе „поднимается кверху“ и соединяется непосредственно съ абсолютнымъ сверхсущимъ божествомъ, а „грубое“ матеріальное „осѣдаетъ книзу“ и образуетъ видимый міръ. Но подъ оболочкой вещественныхъ формъ сохраняется сѣмя духовной жизни, „нуждающейся въ очищеніи“. Первый владыка и глава міра—„Архонтъ“ и второй—„Диміургъ“, которымъ повинуются 365 астральныхъ ангеловъ, управляющихъ такимъ же числомъ звѣздныхъ сферъ,—ничего не знали объ этой высшей духовной потенціи, пока она не проявилась въ воплощеніи Христа, привлекшаго къ себѣ силу Духа Святого, соединяющаго низшій міръ съ высшимъ. Какъ сосудъ, наполненный прежде ароматами, и пустой сохраняетъ въ себѣ благоуханіе, такъ матеріальный міръ, въ началѣ (въ „пансперміи“) соединенный съ идеальнымъ, сохраняетъ въ себѣ благоуханіе идеи и по отдѣленіи отъ нея. Это благоуханіе Духа Святого, безсознательно присущее матеріальному міру, становится сознательнымъ во Христѣ, который возвѣщаетъ міру „Евангеліе“, т. е. открываетъ низшему міру истину абсолютнаго и идеальнаго бытія. Услышавъ эту благую

вѣсть, владыка видимаго міра (Архонтъ), считавшій себя дотолѣ верховнымъ существомъ, испытываетъ удивленіе и страхъ, а затѣмъ вразумляется и понимаетъ свое подчиненное значеніе, какъ сказано: „начало премудрости—страхъ Господень". Просвѣщенныя Евангеліемъ, духовныя существа очищаются познаніемъ истины и возносятся вслѣдъ за Христомъ въ сферу идеальнаго и абсолютнаго бытія, а матеріальный міръ, выдѣливши изъ себя скрытый въ немъ духовный элементъ, составлявшій причину его томленія и безпокойнаго движенія („вся тварь стенаетъ и мучится донынѣ, ожидая откровенія славы Сыновъ Божьихъ"), приходитъ въ состояніе полнаго равновѣсія, погружается въ блаженное невѣдѣніе, или невинность (ἄγνοια), гдѣ всякое существо, не зная ничего высшаго, довольно своими предѣлами и своимъ назначеніемъ— тогда какъ во время мірового процесса, когда духовный элементъ смѣшанъ съ матеріальнымъ, существа и того и другого рода находятся въ мученіи, подобно птицамъ, погруженнымъ въ воду, или рыбамъ, поднятымъ на воздухъ. Василидово ученіе было весьма распространено въ свое время, о чемъ свидѣтельствуетъ обиліе различныхъ амулетовъ съ надписью ἄβραξας—условное обозначеніе для совокупности астральнаго міра по Василиду (этотъ міръ состоитъ изъ 365 сферъ, а сумма буквъ слова ἄβραξας, въ ихъ цифровомъ значеніи, равняется 365). Ср. Gerhard Uhthorn, „Das Basilidianische System" (Геттингенъ, 1855).

Василій Великій, вмѣстѣ съ братомъ своимъ, св. Григоріемъ Нисскимъ, и своимъ другомъ св. Григоріемъ Назіанзиномъ (Богословомъ), былъ представителемъ Каппадокійской школы православнаго богословія, занимавшей среднее, примирительное положеніе между школами Антіохійской и Александрійской. Василій Великій родился въ Кесаріи Каппадокійской въ 329 г. Отецъ его, того же имени, и мать Эммелія принадлежали къ родовитымъ семьямъ Каппадокіи и Понта и дали своимъ многочисленнымъ дѣтямъ наилучшее воспитаніе. На 18-мъ году Василій отправился въ Константинополь, гдѣ слушалъ знаменитаго въ то время софиста Ливанія, а потомъ провелъ нѣсколько лѣтъ въ Аѳинахъ, тогдашнемъ центрѣ высшаго философскаго образованія; тамъ онъ подружился съ жившимъ для той же цѣли въ Аѳинахъ Григоріемъ Назіанзиномъ, а также познакомился съ будущимъ императоромъ Юліаномъ. Вернувшись въ Кесарію, Василій принялъ св. крещеніе и былъ посвященъ въ чтецы, послѣ чего, проникшись аскетическимъ идеаломъ, захотѣлъ ближе познакомиться съ процвѣтавшимъ

тогда монашествомъ и черезъ Сирію и Палестину отправился въ Египетъ. Здѣсь христіанская жизнь произвела на него двойственное впечатлѣніе: онъ былъ пораженъ удивленіемъ передъ чрезвычайными подвигами св. отшельниковъ—и вмѣстѣ съ тѣмъ глубоко огорченъ господствовавшими въ церкви раздѣленіями и смутами, по случаю Аріанской ереси и различныхъ расколовъ. По возвращеніи на родину, Василій дѣятельно занялся устроеніемъ монашества, основалъ нѣсколько монастырей въ Понтійской области и написалъ для нихъ уставъ. Посвященный въ 364 г. въ пресвитеры, Василій принималъ весьма влiятельное участіе въ церковныхъ дѣлахъ и успѣшно противодѣйствовалъ аріанамъ, получившимъ преобладаніе при императорѣ Валентѣ и хотѣвшимъ завладѣть кесарійскою церковью. Вмѣстѣ съ тѣмъ Василій занялся организаціей христіанской благотворительности, основалъ множество убѣжищъ для бѣдныхъ (птохотрофій) и при всякомъ случаѣ безстрашно заступался за угнетенныхъ и гонимыхъ. Все это, въ соединеніи съ безупречнымъ аскетическимъ образомъ жизни, пріобрѣло Василію огромную популярность. Избранный въ 370 г. въ архіепископы своего родного города, Василій занялся и общецерковными дѣлами; черезъ пословъ и письма онъ вступилъ въ дѣятельныя сношенія со св. Аѳанасіемъ Александрійскимъ, а также съ папою римскимъ Дамасомъ, стараясь тѣснѣе сплотить силы православія, для побѣды надъ аріанствомъ и умиротворенія церкви. При этомъ Василію пришлось испытать вражду съ двухъ сторонъ: его возненавидѣли и аріане, какъ прямого врага, и чрезмѣрные ревнители правовѣрія, находившіе, что онъ слишкомъ уступчивъ и не твердъ въ своихъ примирительныхъ стараніяхъ, хотя, вмѣстѣ съ тѣмъ, многіе упрекали его за гордость, сухость и высокомѣріе. Въ 371 году, Василій по случаю одного церковнаго празднества, говорилъ большую проповѣдь богословскаго содержанія. Не желая сразу отталкивать тѣхъ полуаріанъ, которые были готовы признать божество Сына Божія, но не рѣшались присвоить того же достоинства и Духу Св., Василій, говоря о третьемъ Лицѣ Св. Троицы, ни разу не назвалъ его прямо Богомъ. Молва объ этомъ вызвала большое негодованіе въ разныхъ мѣстахъ. Самого Василія, а также и Григорія Назіанзина, пытавшагося защитить своего друга, стали обвинять не только въ малодушіи, но и прямо въ вѣроотступничествѣ. Однако величайшій въ то время богословскій авторитетъ, св. Аѳанасій Великій, архіепископъ александрійскій (вскорѣ послѣ того скончавшійся), успѣлъ пись-

менно засвидѣтельствовать въ самыхъ уважительныхъ словахъ безупречное православіе Василія и правильность его образа дѣйствій. Въ 372 г. кесарійскому святителю пришлось выдержать другую бурю. Императоръ Валентъ рѣшился навязать аріанство кесарійской церкви и сокрушить ея архіепископа. Съ этою цѣлью онъ отправилъ сначала префекта Эвиппія съ другимъ своимъ царедворцемъ, а потомъ явился и самъ. Св. Василій отлучилъ отъ церкви вельможъ-еретиковъ, а самого Валента допустилъ въ храмъ только для принесенія даровъ. Императоръ не рѣшился привести въ исполненіе своихъ угрозъ и удалился, ничего не сдѣлавши. Св. Василій, разрушившій свое здоровье аскетическими подвигами и уже съ сорокалѣтняго возраста называвшій себя въ письмахъ старикомъ, скончался въ 378 г., 49 лѣтъ отъ роду. Несмотря на такую сравнительно краткую жизнь, наполненную столь разнообразными и трудными дѣлами, св. Василій оставилъ послѣ себя богатѣйшій вкладъ въ святоотческую литературу, гдѣ его сочиненія занимаютъ одно изъ первыхъ мѣстъ. Вотъ перечень сочиненій, несомнѣнно ему принадлежащихъ: Девять бесѣдъ на шестодневъ; шестнадцать бесѣдъ на разные псалмы; пять книгъ въ защиту православнаго ученія о Св. Троицѣ противъ Евномія; двадцать четыре бесѣды о разныхъ предметахъ; семь аскетическихъ трактатовъ; правила монашескія, въ двухъ редакціяхъ (пространной и краткой); уставъ подвижническій; двѣ книги о крещеніи; книга о Духѣ Св.; нѣсколько проповѣдей и 366 писемъ къ разнымъ лицамъ.

Память св. Василія Великаго празднуется въ день Обрѣзанія Господня, 1 января. Кромѣ того, онъ вмѣстѣ съ другомъ своимъ св. Григоріемъ Назіанзиномъ (Богословомъ) и величайшимъ христіанскимъ свѣтиломъ слѣдовавшаго за ними поколѣнія—св. Іоанномъ Златоустомъ, чествуется особымъ праздникомъ, 30 января, по слѣдующему случаю. Въ XI вѣкѣ между греками возникъ споръ: кто изъ трехъ названныхъ вселенскихъ святителей и учителей выше достоинствомъ. Этотъ споръ, по обычаю грековъ, очень ожесточился, и уже готовы были образоваться три секты: Василіанъ, Григоріанъ и Іоаннитовъ. Тогда одному святому епископу, Іоанну Эвхаитскому, явились во снѣ три святителя и объявили, что между ними не можетъ быть никакого вопроса о первенствѣ, что они равно послужили Богу и церкви, каждый по-своему, и приказали Іоанну сообщить патріарху и императору, что для большей славы Божіей и мира церкви слѣдуетъ устано-

вить общій праздникъ трехъ святителей, что и было исполнено.

Съ начала XVI вѣка сочиненія св. Василія Великаго печатались много разъ. Главныя изданія суть: парижское 1526 г., гагское 1528 г., базельское 1532 г., венеціанское 1535 г., базельскія 1551 и 1566 гг. и парижское 1618 г. Полный русскій переводъ сочиненій Василія Великаго изданъ московскою духовной академіей въ „Твореніяхъ св. Отцовъ".

Веданта—одна изъ шести главныхъ школъ индійской философіи. Слово ved-anta значитъ конецъ ведъ. Первоначально это названіе относилось къ трактатамъ философскаго и мистическаго содержанія, помѣщавшимся въ концѣ Ведъ, въ числѣ такъ называемыхъ бра̀хманъ [1]). Бо̀льшая часть этихъ теософическихъ трактатовъ обозначалась такъ же, какъ тайное ученіе —упанишадъ. Впослѣдствіи эта древняя ведійская теософія послужила основаніемъ и священнымъ авторитетомъ для ортодоксальной школы индійской метафизики, къ которой и перешло названіе веданта. Иначе она называется uttara-mîmâṅsâ, т. е. вторая миманза, въ отличіе отъ первой, pûrva-mîmâṅsâ, содержащей религіозно-практическую часть ортодоксальнаго брахманизма (слово mîmâṅsâ значитъ усидчивое изслѣдованіе). Время возникновенія веданты или второй миманзы, какъ систематическаго ученія, неизвѣстно, но во всякомъ случаѣ принадлежитъ къ эпохѣ послѣ-буддійской, такъ какъ уже въ древнѣйшемъ ведантійскомъ сочиненіи—Брахма-Сутрѣ—встрѣчается, между прочимъ, полемика съ буддистами по вопросу о реальности внѣшняго міра. Названное классическое сочиненіе ведантизма написалъ, по преданію, мудрецъ Бадараяна (по нѣкоторымъ—Вьяса), а комментаріемъ снабдилъ Санкара (или Санкарачарья). О времени жизни перваго совершенно ничего неизвѣстно, Санкара же, по общепринятому мнѣнію, жилъ около VIII в. по Р. X.

По ученію веданты (какъ оно излагается въ Брахма-Сутрѣ и комментаріи Санкары), источникъ истиннаго вѣдѣнія (vidyâ) есть откровеніе (çruti). Откровеніемъ признается здѣсь все содержаніе Ведъ, которыя произошли раньше міра, изъ дыханія верховнаго существа (Брахмы), и лишь записаны впослѣдствіи древними святыми мудрецами (rishi). Какъ дѣйствительнымъ ис-

---

[1]) Бра̀хманы (brâhmanam)—пояснительная и дополнительная часть Ведъ.

*

точникомъ и авторитетомъ, ведантійскіе философы пользуются лишь позднѣйшею, теософическою частью Ведъ, т. е. упанишадами. Для поясненія и дополненія того, что дано въ откровеніи, служитъ преданіе (smriti), куда относятся, между прочимъ, книги Ману и Багавадгита (теософическій эпизодъ въ Магабгаратѣ). Хотя откровеніе содержится въ Ведахъ, но одно изученіе священнаго текста не даетъ само по себѣ истиннаго разумѣнія: требуются еще иныя, предварительныя условія. Таковы: 1) различеніе между вѣчнымъ и невѣчнымъ бытіемъ; 2) отреченіе отъ всякой внѣшней награды въ семъ мірѣ и въ будущемъ; 3) обладаніе такъ наз. шестью средствами: спокойствіемъ духа, умѣренностью, отрѣшенностью, терпѣніемъ, сосредоточенностью, вѣрою; 4) стремленіе къ избавленію. Помимо этихъ нравственныхъ условій, сохраняются въ силѣ и общественныя ограниченія. Какъ ортодоксальная система, связанная съ реакціоннымъ движеніемъ противъ уравнительныхъ принциповъ буддизма, веданта допускаетъ въ число своихъ адептовъ только дважды-рожденныхъ членовъ высшихъ кастъ, отрицая у судръ всякую правоспособность къ познанію истины; зато среди искателей высшаго вѣдѣнія отводится мѣсто богамъ индійскаго пантеона.

Истина, познаніе который есть высшая цѣль (правоспособныхъ) людей и боговъ, есть внутреннее единство всего сущаго и тождество между познающимъ субъектомъ и абсолютнымъ существомъ. Эта истина выражается въ трехъ формулахъ, взятыхъ ведантою изъ упанишадъ: 1) сущее оно, только одно—безъ другого; 2) это—ты (tat tuam asi), 3) я есмь брахма (aham brahma asmi). Множественность отдѣльныхъ существъ и вещей есть произведеніе невѣдѣнія (avidya). Знающій истину во всемъ видитъ одно, и себя самого, свой духъ (âtman) сознаетъ тождественнымъ съ верховымъ духомъ (parama-âtman). Хотя св. писаніе (т. е. упанишады) представляетъ Брахму двояко: какъ качественнаго (sagunam), напр. хотящаго, видящаго, дѣйствующаго, и какъ безкачественнаго (nirgunam), напр. нематерьяльнаго, безпространственнаго и т. п.; но только это второе отрицательное пониманіе соотвѣтствуетъ Брахмѣ, какъ предмету истиннаго вѣдѣнія, первое же относится къ нему лишь какъ къ предмету богопочитанія. Всякое опредѣленное свойство, приписанное абсолютному существу, нарушаетъ его безусловное единство. Тѣмъ не менѣе, чтобы не свести верховное начало къ пустому отвлеченію, ведантисты утверждаютъ его какъ сущее, мыслящее,

блаженное. Но это значитъ только, что оно не лишено бытія въ томъ смыслѣ, какъ лишены его предметы вымышленные (т. е. оно не есть фикція), что оно не лишено мышленія, какъ лишены его (или представляются лишенными) предметы бездушные, и, наконецъ, что оно не лишено блаженства, какъ низшія страдательныя существа. А такъ какъ, съ другой стороны, слова: бытіе, мышленіе, блаженство употребляются обыкновенно невѣдущими людьми въ смыслѣ, неподобающемъ истинно сущему, то правильнѣе о семъ послѣднемъ говорить, что оно не есть ни сущее, ни несущее, ни мыслящее, ни немыслящее, ни блаженное, ни неблаженное. Ученіе о двоякомъ познаніи брахмы, какъ sagunam и какъ nirgunam, имѣетъ свою ближайшую аналогію въ александрійской и патристической философіи, именно въ различеніи между положительнымъ богословіемъ (θεολογία καταφατική) и отрицательнымъ (θ. ἀποφατική).

На вопросъ: какимъ образомъ изъ абсолютно-единаго, неопредѣленнаго и безкачественнаго духа происходитъ призракъ множественнаго и разнообразнаго бытія—міръ «именъ и формъ» (nâma-rûpam)—веданта отвѣчаетъ, съ одной стороны, философскою мыслью о вѣчномъ бытіи въ абсолютно-единомъ потенціальной множественности творческихъ силъ (çakti); эта мысль, напоминающая Платона и Аристотеля, несогласима, однако, съ основнымъ положеніемъ веданты, что всякая множественность и опредѣленность есть произведеніе невѣдѣнія, т. е. субъективный обманъ. Съ другой стороны, на этотъ главный метафизическій вопросъ веданта отвѣчаетъ поэтическими образами, не совсѣмъ совпадающими между собою по смыслу. Такъ, Брахма представляется то какъ волшебникъ или фокусникъ, забавляющійся фантасмагоріей кажущагося міра, то—какъ паукъ, ткущій изъ самого себя паутину міровыхъ законовъ и явленій.

Съ точки зрѣнія послѣдовательнаго ведантизма вся космологія должна сводиться къ утвержденію тождества міра и абсолютнаго существа. Эта истина доказывается въ Брахма-Сутрѣ посредствомъ анализа понятія причинности, изъ котораго явствуетъ, что міръ не можетъ быть дѣйствіемъ или произведеніемъ Брахмы, а что Брахма и міръ суть одно и то же въ двухъ аспектахъ: вѣдѣніе и невѣдѣніе. Какъ путникъ въ лѣсу принимаетъ толстую веревку за змѣю, такъ человѣкъ, лишенный истиннаго вѣдѣнія, принимаетъ міръ за что-то самостоятельно существующее и отличное отъ Брахмы. Подобнымъ образомъ и психологія ведантійская должна

его непостижимое отъ постижимаго, а также сообщилъ имъ законъ послѣдовательности и сочетанія эоновъ; Духъ Св., съ другой стороны, открылъ имъ ихъ существенное тождество, въ силу котораго всѣ въ каждомъ и каждый во всѣхъ. Утѣшенные, успокоенные и обрадованные этимъ откровеніемъ, эоны проявили на дѣлѣ свою солидарность, произведя сообща, изъ лучшихъ своихъ силъ, совокупный Плодъ Плэромы и соборный Даръ ея Первоотцу—эона Іисуса или Спасителя. Онъ же, какъ отъ всѣхъ происшедшій, называется В с е (Πᾶν). А между тѣмъ извергнутое изъ Плэромы безформенное дѣтище мятежнаго эона (называемое именемъ матери, только въ еврейской формѣ множественнаго числа—А х а м о т, испорченное изъ Га-Хакмот) томилось въ полномъ мракѣ и лишеніяхъ. Сжалился надъ нею Христосъ и, снизойдя, собственною силою вложилъ въ нее нѣкоторый внутренній образъ Плэромы, н о т о л ь к о п о с у щ е с т в у, а н е п о з н а н і ю (т. е. б е з с о з н а т е л ь н у ю и д е ю), чтобы изгнанница могла чувствовать и скорбь разлуки, а вмѣстѣ съ тѣмъ имѣла бы и свѣтлое предощущеніе вѣчной жизни. Совершивши это, Христосъ удалился въ Плэрому, а устремившаяся за нимъ Ахамот была удержана Предѣломъ. Тогда она впала въ состояніе смятенія, болѣе сильное (потому что болѣе объективное, фактически-обусловленное), чѣмъ нѣкогда ея мать—вышняя Софія. Страстныя ощущенія, которыя испытывала Ахамот, были не только преходящимъ измѣненіемъ (ἑτεροίωσις), какъ у Софіи, но и постоянною противуположностью (ἐναντιότης). Она сама была уже объективированною страстью Софіи, а ея собственныя противоборствующія страсти объективируются еще реальнѣе и даже прямо матеріализуются. Вся влажная стихія въ нашемъ мірѣ—это слезы Ахамот, плачущей по утраченномъ Христѣ; нашъ физическій свѣтъ есть сіяніе ея улыбки при воспоминаніи о Немъ, ея скорбь и туга застыла и отвердѣла въ плотномъ веществѣ; изъ ея страха возникли сатана и демоны, а изъ ея обращенія и стремленія къ утраченному произошли Диміургъ (космическій умъ) и прочія душевныя существа. Во всемъ этомъ ей помогалъ посланный по мольбѣ ея Христомъ изъ Плэромы Спаситель или Утѣшитель (Параклэтъ). Онъ отдѣлилъ Ахамот отъ ея низшихъ порожденій и пробудилъ въ ней сознаніе, а она, отъ созерцанія сопровождавшихъ Спасителя ангеловъ, произвела свое высшее порожденіе—духовное начало въ нашемъ мірѣ, сѣмя будущихъ духовныхъ людей, пневматиковъ или гностиковъ. Произведя все это, она захотѣла обра-

зовать свои произведенія, дать имъ форму; но сдѣлать это съ духовнымъ началомъ ей было нельзя, такъ какъ оно было однородно и равнаго достоинства съ нею самою, а только низшее образуется высшимъ. Поэтому ея образующее дѣйствіе ограничилось душевнымъ существомъ—Димiургомъ, который, безсознательно ею внушаемый и направляемый, сталъ созидать видимый міръ и прежде всего семь небесъ (т. е. семь планетныхъ сферъ, включая солнце и луну); затѣмъ матеріальныя стихіи (происшедшія, какъ сказано, изъ страстныхъ состояній Ахамот) онъ слагаетъ и связываетъ, образуя изъ нихъ земной міръ, и въ концѣ этого зиждительнаго процесса творитъ человѣка. Въ это совершеннѣйшее созданіе Димiурга Софія-Ахамот, невѣдомо для самого создателя, вложила высшее духовное начало, порожденное ею отъ сочетанія съ Параклэтомъ. Такимъ образомъ въ человѣкѣ соединены три начала: 1) матеріальное, 2) душевное, полученное отъ Димiурга, и 3) духовное, вложенное Софіею-Ахамот. Эти три начала не осуществляются равномѣрно всѣмъ потомствомъ перваго человѣка. Въ однихъ людяхъ реализуется только матеріальное начало — это люди плотскіе (ὑλικοί, χοϊκοί, или σαρκικοί), роковымъ образомъ предопредѣленные ко злу и гибели; въ другихъ осуществляется среднее — психическое начало — это люди душевные (ψυχικοί), способные и ко злу и къ добру по собственному выбору; въ случаѣ предпочтенія ими добра они спасаются вѣрою и дѣлами, но никогда не могутъ достигнуть высшаго совершенства и блаженства, какія предназначены для людей третьяго разряда, по существу духовныхъ (πνευματικοί). Эти „чада премудрости“ не нуждаются ни въ вѣрѣ, ибо обладаютъ совершеннымъ знаніемъ (γνῶσις), ни въ дѣлахъ, ибо они спасаются не своими дѣйствіями, а тѣмъ духовнымъ сѣменемъ, которое свыше въ нихъ вложено. Цѣль мірового процесса состоитъ именно въ томъ, чтобы это малое духовное сѣмя раскрылось, развилось и воспиталось чрезъ познаніе душевныхъ и чувственныхъ вещей, а цѣль пришествія на землю Спасителя состояла въ томъ, чтобы собрать всѣхъ имѣющихъ въ себѣ „сѣмя жены“ (т. е. Софіи-Ахамот) и изъ безсознательныхъ пневматиковъ превратить ихъ въ сознательныхъ гностиковъ, открывши имъ истину о Небесномъ Отцѣ, о Плэромѣ и объ ихъ собственномъ происхожденіи. Но онъ воспринялъ отъ Димiурга также и „душевнаго человѣка“, чтобы явиться и душевнымъ, и праведныхъ изъ нихъ спасти, возбудивши ихъ къ истинной вѣрѣ и добрымъ дѣламъ. Матеріальнаго же начала въ Спасителѣ не было (ибо матерія не восприни-

формаціи, Германія не существуетъ какъ одно реальное цѣлое; она не есть государство въ дѣйствительности, а только *мысленное* государство, въ противоположность съ дѣйствительностью. Онъ объясняетъ этотъ фактъ, какъ необходимо вытекающій изъ свойствъ нѣмецкой націи, не считая его однако окончательнымъ и неизбѣжнымъ рокомъ для Германіи; онъ предлагаетъ раціональное устройство Германской имперіи, основанное на взаимодѣйствіи центральной власти и народа, въ формѣ представительнаго правленія. Въ 1801 году Гегель переселился въ Іену, гдѣ былъ профессоромъ другъ его Шеллингъ. Они вдвоемъ стали издавать „Критическій журналъ философіи“, гдѣ большая часть статей принадлежала Гегелю. Въ представленной имъ pro licentia docendi диссертаціи „De orbitis planetarum“ [illegible], противъ Кеплера, что между Марсомъ и Юпитеромъ нѣтъ необходимости предполагать какое-нибудь планетарное тѣло; однако, въ томъ же году первый астероидъ „Церера“ былъ открытъ итальянскимъ астрономомъ Піацци въ Палермо. Вскорѣ по прибытіи своемъ въ Іену, Гегель напечаталъ сочиненіе о различіи между философіей Фихте и Шеллинга, гдѣ [illegible] съ послѣднимъ. [illegible] своей философской системы, [illegible] Франкфуртѣ, а окончилъ [illegible]. Послѣ 1803 года, когда Шеллингъ переселился въ Баварію, Гегель, не измѣняя [illegible] своей системы, призналъ необходимымъ [illegible] діалектическое развитіе по[illegible] проблематическомъ „умствен[illegible]“ [illegible]. Въ этомъ пунктѣ онъ разошелся съ Шеллингомъ, хотя продолжалъ еще нѣсколько лѣтъ съ нимъ дру[illegible]. Въ университетѣ Гегель послѣ отъѣзда Шел[illegible] курсъ философіи — totam philosophiae scien[illegible] изъ трехъ частей: логика (съ метафизикой), фи[illegible] философія духа; уже тогда сущность его уче[illegible] форму. Смутное время, насту[illegible] году, когда Іена была занята сначала прус[illegible] войсками, при чемъ Гегель сочув[illegible] нежели пруссакамъ, побудило его [illegible]. Въ это время онъ впалъ въ такую бѣд[illegible] ихъ общему пріятелю ссудить [illegible]. Въ 1807 году Гегель переѣхалъ въ [illegible], гдѣ издалъ свое лучшее сочиненіе: „Фено-
[illegible]

менологія духа“; въ предисловіи онъ уже открыто выступаетъ противъ Шеллинговой школы. Въ Бамбергѣ онъ сталъ редакторомъ мѣстной газеты, которую велъ въ оффиціозно-французскомъ духѣ, такъ какъ Баварія была тогда въ вассальныхъ отношеніяхъ къ Наполеону. Въ слѣдующемъ году онъ получилъ мѣсто директора нюрнбергской гимназіи, гдѣ по тогдашнему уставу долженъ былъ, между прочимъ, преподавать въ старшихъ классахъ философію, чѣмъ онъ очень ревностно занимался въ теченіе 8 лѣтъ. Въ 1816 г. вышла его большая логика (въ 3 томахъ), и онъ получилъ предложеніе каѳедръ отъ трехъ университетовъ: эрлангенскаго, берлинскаго и гейдельбергскаго. Гегель сначала предпочелъ послѣдній, но черезъ два года послѣдовалъ новому приглашенію прусскаго министра Альтенштейна и перешелъ въ Берлинъ, гдѣ и оставался до своей смерти. Въ Гейдельбергѣ Гегель издалъ въ 1817 году энциклопедію философскихъ наукъ, а также публицистическое сочиненіе въ защиту проекта конституціи для Вюртембергскаго королевства, который былъ предложенъ правительствомъ и вызывалъ оппозицію со стороны земскихъ чиновъ. Гегель уже въ Гейдельбергѣ пріобрѣлъ преданныхъ учениковъ и послѣдователей. Въ Берлинѣ число и рвеніе ихъ увеличилось; образовалась гегельянская школа, для которой, какъ и для самого учителя, эта новая философія была высшимъ откровеніемъ человѣческаго и божественнаго духа, послѣднимъ и окончательнымъ словомъ всемірной исторіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ Гегель сдѣлался какъ бы оффиціальнымъ философомъ Прусскаго государства, которое онъ идеализировалъ и возвеличилъ въ своей философіи права, изданной въ Берлинѣ въ 1821 году. Внѣшнія свойства Гегеля не соотвѣтствовали ни высокому о немъ мнѣнію, ни дѣйствительному значенію его произведеній. Это значеніе принадлежало всецѣло внутреннему содержанію его идей. Онъ былъ вообще посредственный писатель и совсѣмъ плохой лекторъ, говорилъ съ трудомъ и безъ одушевленія, часто искалъ слова и не всегда доканчивалъ фразы. Въ наружности и личной жизни своей онъ былъ заурядный нѣмецкій бюргеръ, умѣренный и аккуратный. Онъ женился на 42 году (въ Нюрнбергѣ) и пользовался полнымъ семейнымъ благополучіемъ. Умеръ 14 ноября 1831 года отъ холеры.

II. *Происхожденіе Гегелевой философіи.* Не только развитіе новой философіи, но и все современное научное образованіе въ своихъ теоретическихъ основахъ ведетъ начало отъ Де-

карта, впервые твердо и ясно установившаго два принципа или, точнѣе, два высшихъ правила для научной дѣятельности: 1) явленія внѣшняго міра разсматривать исключительно съ точки зрѣнія механическаго движенія; 2) явленія же внутренняго, духовнаго міра разсматривать исключительно съ точки зрѣнія яснаго, разсудочнаго самосознанія. Указанное значеніе Декарта можетъ считаться нынѣ общепризнаннымъ, но едва-ли многіе отдаютъ себѣ достаточный отчетъ въ томъ фактѣ, что прямое и положительное вліяніе Декартовыхъ принциповъ было особенно благотворно для наукъ физико-математическихъ, тогда какъ науки гуманитарныя и собственно философія не оказали, съ одной стороны, такихъ явныхъ и огромныхъ успѣховъ, а съ другой стороны, то лучшее, чего онѣ достигли, хотя и было связано съ принципами Декарта, но болѣе отрицательнымъ образомъ: это было скорѣе реакціей противъ картезіанства, нежели прямымъ плодомъ его приложенія. Причины этого ясны. Принципъ Декарта совершенно соотвѣтствовалъ собственной природѣ и задачѣ математики и наукъ физико-математическихъ; онъ отвлекалъ отъ природы одну сторону и именно ту, которая завѣдомо была настоящимъ предметомъ указанныхъ наукъ — сторону, подлежащую числу, мѣрѣ и вѣсу; все прочее для этихъ наукъ, по самому существу ихъ задачи, было лишь посторонней примѣсью, и картезіанскій принципъ, устранявшій такую примѣсь, могущественно содѣйствовалъ какъ болѣе ясному сознанію научной задачи, такъ и болѣе успѣшному и всестороннему ея разрѣшенію. Другое дѣло — науки гуманитарныя и въ особенности сама философія. — Ея задача не одна какая-нибудь сторона существующаго, а все существующее, вся вселенная въ полнотѣ своего содержанія и смысла; она стремится не къ тому, чтобы опредѣлить точныя границы и внѣшнія взаимодѣйствія между частями и частицами міра, а къ тому, чтобы понять ихъ внутреннюю связь и единство. Между тѣмъ философія Декарта, отвлекая отъ всемірнаго цѣлаго двѣ отдѣльныя и несводимыя другъ на друга стороны бытія и признавая ихъ единственною истинною областью науки, не только не могла объяснить внутреннюю связь всѣхъ вещей, но принуждена была отрицать такую связь даже тамъ, гдѣ она была очевиднымъ фактомъ. Извѣстны возникшія отсюда существенныя и непреодолимыя для этой философіи трудности и „наглядныя несообразности": лучшимъ и немедленнымъ опроверженіемъ картезіанства была та необходимость, въ которую былъ поставленъ его родоначальникъ, отвер-

гать одушевленность животныхъ, такъ какъ ихъ психическая жизнь не можетъ быть приписана ни (актуально) мыслящей, ни протяженной субстанціи. Но и цѣною такой нелѣпости дѣло не могло быть поправлено. Та живая связь между духовнымъ и матеріальнымъ бытіемъ, которая во внѣшнемъ мірѣ представляется животнымъ царствомъ, эта же самая связь, отрицаемая картезіанствомъ, находится и въ насъ самихъ, въ нашей собственной психической жизни, обусловленной постояннымъ взаимодѣйствіемъ духовныхъ и матеріальныхъ элементовъ. Чтобы дать видимость возможнаго этому въ существѣ невозможному, съ картезіанской точки зрѣнія, взаимодѣйствію, сочинялись, какъ извѣстно, ad hoc разныя теоріи: о внѣшнемъ вмѣшательствѣ высшей силы (concursus Dei Декарта, окказіонализмъ Гелинкса), о видѣніи вещей въ Богѣ (Мальбранша), о предустановленной гармоніи (Лейбница). Эти пресловутыя теоріи своею явною несостоятельностью только приводили послѣдовательные умы къ такому заключенію: такъ какъ нельзя ввести въ „ясныя и раздѣльныя понятія“ взаимодѣйствіе между механизмомъ внѣшняго міра и внутреннею областью мыслящаго духа, то не слѣдуетъ ли прямо отвергнуть, какъ естественную иллюзію, самостоятельное значеніе одного изъ этихъ двухъ несовмѣстимыхъ міровъ, признавъ одинъ изъ нихъ—за явленіе другого? Какому изъ двухъ терминовъ—физической ли машинѣ, или мыслящему духу — отдать предпочтеніе, какой изъ нихъ признать за истину и какой за иллюзію—этотъ вопросъ для большинства уже предрѣшался ясностью и достовѣрностью механическаго міровоззрѣнія и крайнею трудностью для простого ума признать, вслѣдъ за Берклеемъ, всю эту столь вѣскую массу матеріальнаго бытія за пустой призракъ. И вотъ, не прошло и ста лѣтъ послѣ смерти Декарта, объявившаго животныхъ автоматами, какъ его соотечественникъ Ламеттри распространяетъ этотъ взглядъ и на „мыслящую субстанцію“, разсматривая въ своей популярной книгѣ „L'homme machine“ всего человѣка какъ механическій продуктъ матеріальной природы. Такимъ взглядомъ устраняется, конечно, непримиримый дуализмъ картезіанской философіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ и всякая философія, которая превращается въ отдѣльное фактическое произведеніе той или другой человѣческой машины и, слѣдовательно, перестаетъ быть познаніемъ всеобщей истины. Оспаривать эмпирическую зависимость человѣческаго духа отъ внѣшняго матеріальнаго міра, какъ это обычно поверхностному спиритуализму, есть дѣло безплодное. Ко-

перникъ философіи, Кантъ, сдѣлалъ лучше: онъ показалъ, что вся эта сфера эмпирическаго бытія, въ которой зависимость нашего духа отъ внѣшнихъ вещей есть фактъ, — сама она есть лишь область условныхъ явленій, опредѣляемыхъ нашимъ духомъ, какъ познающимъ субъектомъ. Пусть съ точки зрѣнія земной поверхности солнце фактически является маленькимъ дискомъ, вращающимся вокругъ земли; на самомъ дѣлѣ земля и все, что на ней зависитъ всецѣло отъ солнца, въ немъ имѣетъ неподвижный центръ своего существованія и источникъ своей жизни. Познающій субъектъ кажется лишь свѣтлымъ пятномъ надъ огромной машиной мірозданія, но на самомъ дѣлѣ онъ, какъ солнце землю, не только освѣщаетъ ее, но и даетъ законы ея существованію. Кантъ не отвергалъ, подобно Берклею, собственнаго существованія внѣшнихъ матеріальныхъ предметовъ, но онъ доказывалъ, что опредѣленный способъ ихъ бытія, ихъ существованіе, *какъ мы его познаемъ*, зависитъ отъ насъ самихъ, т. е. опредѣляется познающимъ субъектомъ: все, что мы находимъ въ предметахъ, вкладывается въ нихъ нами самими. Относительно чувственныхъ качествъ это было извѣстно давно. *Мы* ощущаемъ предметы какъ красные, зеленые, звучащіе, сладкіе, горькіе и т. д. Каковъ бы ни былъ предметъ самъ по себѣ и что бы съ нимъ ни происходило, онъ не можетъ быть, т. е. ощущаться, какъ красный или зеленый, если нѣтъ видящаго субъекта, не можетъ быть звучнымъ, если нѣтъ слышащаго субъекта и т. д.; цвѣта, звуки и т. д. суть, какъ такіе, только наши ощущенія. Не останавливаясь на этой элементарной истинѣ окончательно пріобрѣтенной для науки тѣмъ же Декартомъ, Кантъ дѣлаетъ болѣе важное открытіе (которое въ своей сферѣ за 15—20 лѣтъ до него сдѣлалъ знаменитый теософъ и духовидецъ Сведенборгъ): *мы* конструируемъ предметы въ пространствѣ, *мы* расчленяемъ непрерывную дѣйствительность на временные моменты, пространство и время суть формы нашего чувственнаго воззрѣнія. *Мы* въ своемъ познаніи присваиваемъ предметамъ свойства субстанціальности и т. д., —всѣ эти свойства суть лишь категоріи нашего разсудка. Каковъ міръ независимо отъ насъ, мы не знаемъ; но тотъ міръ, который мы знаемъ, есть наше собственное созданіе, продуктъ познающаго субъекта. Такимъ образомъ критическая философія Канта освободила человѣческій духъ отъ тяготѣвшаго надъ нимъ кошмара самозаконной и самодовлѣющей міровой машины, въ которой онъ самъ являлся ничтожнымъ колесомъ. Но эта свобода оставалась у Канта чисто-отрицательною и пустою. Кантъ доказалъ,

что извѣстный намъ міръ, все внѣшнее бытіе, съ которымъ мы имѣемъ дѣло, необходимо слагается по формамъ и законамъ познающаго субъекта, вслѣдствіе чего мы не можемъ знать, каковы вещи сами по себѣ. Но это разсужденіе идетъ и дальше: нашъ высшій разумъ со своими метафизическими идеями есть такъ же (и даже, какъ сейчасъ увидимъ, еще въ большей мѣрѣ) субъективная способность, какъ и низшія познавательныя силы; онъ также въ своемъ дѣйствіи выражаетъ лишь свойства и потребности познающаго, а не природу познаваемаго. Если формы нашего чувственнаго созерцанія (пространство и время) и категоріи разсудка нисколько не ручаются за соотвѣтствующія имъ реальности, то еще менѣе даютъ такое ручательство высшія идеи разума: Богъ, безсмертіе, свобода воли. Ибо наше чувственное и разсудочное познаніе видимаго міра (міра явленій) хотя во всѣхъ своихъ опредѣленныхъ формахъ зависитъ отъ познающаго субъекта, но по крайней мѣрѣ получаетъ независимый отъ него матеріалъ въ нашихъ ощущеніяхъ (или, точнѣе, въ тѣхъ возбужденіяхъ или раздраженіяхъ, которыми вызываются ощущенія), тогда какъ нельзя того же сказать о названныхъ идеяхъ съ точки зрѣнія чистаго разума. Онѣ не имѣютъ никакого независимаго отъ субъекта матеріала и потому остаются чистыми трансцендентными идеями разума и получаютъ у Канта только практическое значеніе, съ одной стороны—какъ постуляты (требованія) нравственнаго сознанія, а съ другой—какъ регулятивные принципы, дающіе чисто формальную законченность нашимъ космологическимъ и психологическимъ понятіямъ.—Кромѣ того, и относительно внѣшняго міра трансцендентальный идеализмъ, относя все здѣсь познаваемое къ субъекту, признавая вещи сами по себѣ безусловно для насъ недоступными и однакоже не отрицая ихъ существованія, ставитъ человѣческій духъ въ положеніе хотя и болѣе почетное, но въ извѣстномъ смыслѣ еще болѣе тяжелое, нежели какое отводитъ ему реализмъ механическаго міровоззрѣнія. Ибо, согласно этому послѣднему, хотя человѣкъ вполнѣ зависитъ отъ внѣшнихъ вещей, но онъ по крайней мѣрѣ можетъ ихъ познавать, онъ знаетъ то, отъ чего зависитъ, тогда какъ по Канту нашъ субъектъ со всѣмъ своимъ грандіознымъ законодательнымъ и регулятивнымъ аппаратомъ познанія безысходно погруженъ въ безмѣрный и абсолютно темный для него океанъ непознаваемыхъ „вещей въ себѣ“. Онъ неподвластенъ, недоступенъ этимъ вещамъ, какъ и онѣ ему; онъ свободенъ отъ нихъ, но это есть свобода пустоты. Человѣческій духъ, оконча-

тельно освобожденный (въ теоріи, конечно) отъ власти внѣшнихъ предметовъ геніальнымъ продолжателемъ Канта, Фихте, требовалось теперь освободить отъ его собственной субъективности, отъ формальной пустоты его самосознанія. Это освобожденіе предпринялъ Шеллингъ и окончательно довершилъ (опять-таки, конечно, въ *теоріи*) Гегеля.

III. *Главное въ философіи Гегеля.* Настоящая свобода достигается духомъ не чрезъ отрѣшеніе отъ предметовъ, а чрезъ познаніе ихъ въ ихъ истинѣ. „Познайте истину и истина освободитъ васъ". Истинное познаніе есть тожество познающаго и познаваемаго, субъекта и объекта. Это тожество есть истина того и другого; но оно не есть фактъ, не есть пребывающее, косное бытіе; въ своемъ пребываніи субъектъ и объектъ, какъ такіе, полагаются въ отдѣльности и внѣшности относительно другъ друга, слѣдовательно, не въ истинѣ. Но истина есть, и ее не нужно отыскивать ни въ косномъ бытіи внѣшнихъ вещей, ни въ субъективной дѣятельности нашего *я*, безъ конца созидающаго свой видимый міръ единственно лишь затѣмъ, чтобы всегда имѣть матеріалъ для упражненія въ добродѣтели (точка зрѣнія Фихте); истина не сидитъ въ вещахъ и не создается нами, а сама раскрывается въ *живомъ процессѣ* абсолютной идеи, полагающей изъ себя все многоразличіе объективнаго и субъективнаго бытія и достигающей въ нашемъ духѣ до полнаго самосознанія, т. е. до сознанія своего тожества во всемъ и тожества всего въ ней. Такимъ образомъ для познанія истины намъ не нужно носиться съ своимъ *я*, примѣривая его къ разнымъ объектамъ; истина присуща намъ самимъ такъ же, какъ и объектамъ; она содержитъ въ себѣ и осуществляетъ все, и намъ нужно только дать ей познавать себя въ насъ, т. е. раскрывать свое содержаніе въ нашемъ мышленіи; содержаніе же это есть *то самое*, которое выражено и въ бытіи предмета. Предметъ (всякій) существуетъ по истинѣ только вмѣстѣ со всѣмъ, въ своей внутренней логической связи со всѣми другими; такимъ онъ и мыслится: въ его понятіи нѣтъ ничего такого, чего бы не было въ его дѣйствительности, и въ его дѣйствительности нѣтъ ничего такого, чего бы не содержалось въ его понятіи. Та самая абсолютная идея (или „живая субстанція", становящаяся субъектомъ, превращающаяся въ духъ), которая положила себя въ предметѣ, какъ его скрытый смыслъ или разумъ, она же мыслитъ его въ истинно-философскомъ познаніи, т. е. сообщаетъ ему внутреннее

субъективное или самостное бытіе. Предметъ безусловнаго познанія есть субстанціальное содержаніе бытія, которое въ то же время есть и непосредственная собственность нашего *я*, *самостное*, или понятіе. „Если зародышъ, говоритъ Гегель, самъ по себѣ есть будущій человѣкъ, то онъ еще не человѣкъ самъ *для себя*; такимъ становится онъ лишь, когда его разумъ достигнетъ до развитія того, что составляетъ его сущность". Подобнымъ же образомъ относится идея въ бытіи къ идеѣ въ мышленіи. Настоящая философія или безусловное мышленіе не есть отношеніе субъекта къ абсолютной идеѣ, какъ къ чему-то отдѣльному, а полнота самораскрытія этой идеи для себя. Но что же такое это безусловное мышленіе, въ которомъ абсолютная идея находитъ самоё себя? Въ этомъ пунктѣ главная оригинальность Гегеля, здѣсь онъ разошелся съ другомъ и единомышленникомъ своимъ, а потомъ соперникомъ и врагомъ—Шеллингомъ. Что истинная задача философіи есть познаніе абсолютнаго и что въ абсолютномъ субъектъ и объектъ тожественны, а за устраненіемъ этой основной противоположности устраняются и всѣ прочія, такъ что истина опредѣляется какъ тожество всего въ одномъ — это была собственно точка зрѣнія Шеллинга. Гегель вполнѣ усвоилъ эту общую идею абсолютнаго тожества, или абсолютнаго субъектъ-объекта, какъ настоящее опредѣленіе истины и основной принципъ философіи, высвобождающій ее изъ скептической двойственности Канта и изъ односторонняго субъективизма Фихте. Но какъ же осуществляется этотъ принципъ абсолютнаго тожества въ дѣйствительномъ знаніи, какъ выводится изъ него содержаніе истинной науки или философіи? Для Шеллинга способъ безусловнаго познанія былъ умственное созерцаніе (intellektuelle Anschaung), на предполагаемой *невозможности* котораго Кантъ основывалъ свое убѣжденіе въ непознаваемости существа вещей. Чтобы міръ умопостигаемыхъ сущностей (нуменовъ), говорилъ Кантъ, былъ данъ намъ въ дѣйствительномъ познаніи, а не въ субъективныхъ только идеяхъ, необходимо было бы, чтобы въ основѣ такого познанія лежало умственное созерцаніе, какъ въ основѣ нашего дѣйствительнаго познанія міра явленій лежитъ чувственное созерцаніе (въ формахъ пространства и времени); но такого умственнаго созерцанія у насъ нѣтъ и быть не можетъ, а потому міръ нуменовъ неизбѣжно остается для насъ непознаваемымъ. Шеллингъ утверждалъ не только возможность, но и дѣйствительность умственнаго созерцанія, какъ единственнаго истиннаго способа философскаго познанія. Гегель, не

оспаривая этого въ принципѣ, но разсматривая дѣйствительное содержаніе Шеллинговой философіи, находилъ, что его умственное созерцаніе сводится на дѣлѣ къ двумъ общимъ пріемамъ, одинаково неудовлетворительнымъ. Во-первыхъ, „разсматривать какой-нибудь предметъ какъ онъ есть въ абсолютномъ“ состоитъ, какъ оказывается, въ слѣдующемъ: нужно только утверждать, что хотя объ этомъ предметѣ и говорится теперь какъ о чемъ-то отдѣльномъ, но что въ абсолютномъ (А = А) такой отдѣльности вовсе не существуетъ, ибо въ немъ *все есть одно*. Формулировавъ такимъ образомъ сущность этого перваго пріема абсолютной философіи, Гегель безпощадно замѣчаетъ: „это единственное знаніе, что въ абсолютномъ все равно всему, противупоставлять различающему и наполненному знанію, или выдавать абсолютное за ночную темноту, въ которой всѣ кошки сѣры, можно назвать только наивной пустотой въ сферѣ знанія“. Съ однимъ этимъ способомъ нельзя было бы, конечно, создать даже призрачной системы; на помощь является второй пріемъ абсолютнаго познанія, состоящій въ томъ, чтобы на основаніи всеобщаго тожества строить разныя симметрическія схемы и проводить аналогіи между самыми разнородными предметами. Если намъ проповѣдуютъ, говоритъ Гегель, „что разсудокъ есть электричество, а животное—азотъ, или что оно равно сѣверу, или югу и т. п., представляя эти тожества иногда въ этой самой наготѣ, иногда же прикрывая ихъ болѣе сложною терминологіей, то неопытность могла бы прійти въ изумленіе отъ такой силы, соединяющей вещи, повидимому, столь далеко лежащія; она могла бы видѣть здѣсь глубокую геніальность, тѣшиться и поздравлять себя съ этими достохвальными занятіями. Но уловку такой мудрости такъ же легко понять, какъ и пользоваться ею, а разъ она сдѣлалась извѣстной, повтореніе ея становится такъ же невыносимо, какъ повтореніе разгаданнаго фокуса. Аппаратъ этого однообразнаго формализма все равно, что палитра живописца, на которой натерты только двѣ краски, напр. красная и зеленая: одна для историческихъ картинъ, а другая для ландшафтовъ“.

Этому мнимо-умозрительному методу всеобщаго смѣшенія, съ одной стороны, и внѣшняго подведенія подъ произвольныя схемы, съ другой, Гегель противуполагаетъ истинно-научное умозрѣніе, въ которомъ само содержаніе знанія, въ формѣ логическихъ понятій, *діалектически* развивается изъ себя въ полную и внутренне-связанную *систему*. „Какъ объективное цѣлое“, говоритъ

Гегель, „знаніе утверждаетъ себя на основаніяхъ, тѣмъ болѣе прочныхъ, чѣмъ болѣе оно развивается, и части его образуются одновременно съ цѣлою областью познанія. Средоточіе и кругъ находятся въ такой связи между собою, что первое начало круга есть уже отношеніе къ средоточію, которое (съ своей стороны) не есть еще совершенное средоточіе, пока не восполнятся всѣ его отношенія, т. е. цѣлый кругъ". Истинная наука по Гегелю не есть ни извнѣ привходящая обработка даннаго матеріала, ни простое констатированіе общей идеи по поводу частныхъ явленій: наука есть *самотворчество разума*. Здѣсь „абсолютное преобразуетъ себя въ объективную полноту, въ совершенное само на себя опирающееся цѣлое, не имѣющее внѣ себя основанія, но основанное только чрезъ самоё себя въ своемъ началѣ, серединѣ и концѣ". Это цѣлое представляетъ собою настоящую систему, организацію положеній и воззрѣній. Къ такой системѣ, какъ къ *цѣли* научнаго творчества, стремился и Шеллингъ, но онъ не могъ ея достигнуть по отсутствію у него истинной *діалектической методы*. Онъ безусловно противуполагалъ свое безплодное „умственное созерцаніе" обыкновенному разсудочному мышленію, различающему предметы и дающему имъ опредѣленія въ твердыхъ понятіяхъ. Истинное же умозрѣніе не отрицаетъ разсудочнаго мышленія, а предполагаетъ его и заключаетъ въ себѣ, какъ постоянный и необходимый низшій моментъ, какъ настоящую основу и опорную точку для своего дѣйствія. Въ правильномъ ходѣ истинно философскаго познанія разсудокъ, раздѣляющій живое цѣлое на части, отвлекающій общія понятія и формально противополагающій ихъ другъ другу, даетъ неизбѣжное начало мыслительному процессу. Лишь за этимъ первымъ разсудочнымъ моментомъ, когда отдѣльное понятіе утверждается въ своей ограниченности какъ положительное или истинное (тезисъ), можетъ обнаружиться второй отрицательно-діалектическій моментъ—самоотрицаніе понятія вслѣдствіе внутренняго противорѣчія между его ограниченностью и тою истиною, которую оно должно представлять (антитезисъ), и тогда уже, съ разрушеніемъ этой ограниченности, понятіе примиряется со своимъ противуположнымъ въ новомъ высшемъ, т. е. болѣе содержательномъ, понятіи, которое относительно двухъ первыхъ представляетъ третій положительно-разумный или собственно умозрительный моментъ (синтезисъ). Такую живую подвижную тройственность моментовъ мы находимъ на первомъ шагу системы,

ею опредѣляется весь дальнѣйшій процессъ, и она же выражается въ общемъ расчлененіи цѣлой системы на три главныя части.

Необходимость и движущее начало діалектическаго процесса заключается въ самомъ понятіи абсолютнаго. Какъ такое, оно не можетъ относиться просто отрицательно къ своему противоположному (не абсолютному, конечному); оно должно заключать его въ самомъ себѣ, такъ какъ иначе, еслибъ оно имѣло его внѣ себя, то оно имъ ограничивалось бы,—конечное было бы самостоятельнымъ предѣломъ абсолютнаго, которое такимъ образомъ само превратилось бы въ конечное. Слѣдовательно, истинный характеръ абсолютнаго выражается въ его самоотрицаніи, въ положеніи имъ своего противуположнаго или другого, а это другое, какъ полагаемое самимъ абсолютнымъ, есть его собственное отраженіе, и въ этомъ своемъ внѣбытіи или инобытіи абсолютное находитъ само себя и возвращается къ себѣ какъ осуществленное единство себя и своего другого. А такъ какъ абсолютное есть то, что есть во всемъ, то этотъ же самый процессъ есть законъ всякой дѣйствительности. Скрытая во всемъ сила абсолютной истины расторгаетъ ограниченность частныхъ опредѣленій, выводитъ ихъ изъ ихъ косности, заставляетъ переходить одно въ другое и возвращаться къ себѣ въ новой, болѣе истинной и свободной формѣ. Въ этомъ всепроникающемъ и всеобразующемъ движеніи весь смыслъ и вся истина существующаго — живая связь, внутренно соединяющая всѣ части физическаго и духовнаго міра между собою и съ абсолютнымъ, которое внѣ этой связи, какъ что-нибудь отдѣльное, и не существуетъ вовсе. Глубокая оригинальность Гегелевой философіи, особенность, свойственная исключительно ей одной, состоитъ въ полномъ тожествѣ ея методы съ самымъ содержаніемъ. Метода есть діалектическій процессъ саморазвивающагося понятія, и содержаніе есть этотъ же самый всеобъемлющій діалектическій процессъ — и больше ничего. Изо всѣхъ умозрительныхъ системъ только въ одномъ гегельянствѣ абсолютная истина или идея не есть только предметъ или содержаніе, но самая форма философіи. Содержаніе и форма здѣсь вполнѣ совпадаютъ, покрываютъ другъ друга безъ остатка. „Абсолютная идея, говоритъ Гегель, имѣетъ содержаніемъ себя самоё, какъ безконечную форму, ибо она вѣчно полагаетъ себя, какъ другое, и опять снимаетъ различіе въ тожествѣ полагающаго и полагаемаго“.

IV. *Краткій очеркъ Гегелевой системы*. Такъ какъ истинная философія не беретъ своего содержанія извнѣ, а оно само въ ней создается діалектическимъ процессомъ, то, очевидно, началомъ

должно быть совершенно безсодержательное. Таково понятіе чистаго бытія. Но понятіе чистаго бытія, т. е. лишеннаго всякихъ признаковъ и опредѣленій, нисколько не отличается отъ понятія чистаго ничто; такъ какъ это не есть бытіе чего-нибудь (ибо тогда оно не было бы *чистымъ бытіемъ*), то это есть бытіе ничего. Первое и самое общее разсудочное понятіе не можетъ быть удержано въ своей особенности и косности, — оно неудержимо переходитъ въ свое противуположное. Бытіе становится ничѣмъ; но, съ другой стороны, и ничто, поскольку оно мыслится, не есть уже чистое ничто: какъ предметъ мышленія, оно *становится* бытіемъ (мыслимымъ). Такимъ образомъ, истина остается не за тѣмъ и не за другимъ изъ двухъ противуположныхъ терминовъ, а за тѣмъ, что обще обоимъ и что ихъ соединяетъ, именно за понятіемъ перехода, процесса, „становленія" или „быванія" (das Werden). Это есть первое синтетическое или умозрительное понятіе, остающееся душою всего дальнѣйшаго развитія.И оно не можетъ остаться въ своей первоначальой отвлеченности. Истина не въ неподвижномъ бытіи, или ничто, а въ процессѣ. Но процессъ есть процессъ чего-нибудь: что-нибудь изъ бытія переходитъ въ ничто, т. е. исчезаетъ, и изъ ничто переходитъ въ бытіе, т. е. возникаетъ. Значитъ, и понятіе процесса, чтобы быть истиннымъ, должно пройти чрезъ самоотрицаніе; оно требуетъ своего противуположнаго—*опредѣленнаго бытія* или „тубытія" (das Daseyn). Въ отличіе отъ чистаго бытія или бытія, какъ такого, опредѣленное бытіе понимается какъ *качество*. И эта категорія, посредствомъ новыхъ логическихъ звеньевъ [*нѣчто и другое, конечное* и *безконечное, для-себя-бытіе* (Für-sich-seyn) и *бытіе для кого-нибудь* (Seyn-für-Eines), *единое* и *многое* и т. д.], переходитъ въ категорію *количества*, изъ котораго развивается понятіе *мѣры*, какъ синтеза количества и качества. Мѣра оказывается *сущностью* вещей, и такимъ образомъ изъ ряда категорій бытія мы переходимъ въ новый рядъ категорій сущности. Ученіе о бытіи (въ широкомъ смыслѣ) и ученіе о сущности составляютъ двѣ первыя части Гегелевой логики (логика объективная). Третья часть есть ученіе о *понятіи* (въ широкомъ смыслѣ) или логика субъективная, куда включаются и основныя категоріи обыкновенной формальной логики (*понятіе, сужденіе, умозаключеніе*). Какъ эти формальныя категоріи, такъ и вся „субъективная" логика имѣютъ здѣсь формальный и субъективный характеръ далеко не въ общепринятомъ смыслѣ. По Гегелю основныя формы нашего мыш-

ленія суть вмѣстѣ съ тѣмъ и основныя формы мыслимаго. Всякій предметъ опредѣляется сначала въ своей общности (понятіе), затѣмъ различается на множественность своихъ моментовъ (сужденіе) и, наконецъ, чрезъ это саморазличеніе замыкается въ себѣ какъ цѣлое (заключеніе). На дальнѣйшей (болѣе конкретной) ступени своего осуществленія эти три момента выражаются какъ *механизмъ*, *химизмъ* и *телеологія* (показать логическій смыслъ этихъ главныхъ степеней мірового бытія было одною изъ заслугъ Гегеля, но отнесеніе ихъ именно въ третью, субъективную часть логики несвободно отъ произвольности и искусственности). Изъ этой своей (относительной) объективаціи понятіе, возвращаясь къ своей внутренней, обогащенной теперь содержаніемъ дѣйствительности, опредѣляется какъ *идея* на трехъ ступеняхъ *жизни*, *познаванія* и *абсолютной идеи*. Достигши, такимъ образомъ, своей внутренней полноты, идея должна въ этой своей осуществленной *логической цѣльности* подвергнуться общему закону самоотрицанія, чтобы оправдать неограниченную силу своей истины. Абсолютная идея должна пройти черезъ свое инобытіе (Andersseyn), черезъ внѣшность или распаденіе своихъ моментовъ въ природномъ матеріальномъ бытіи, чтобы и здѣсь обнаружить свою скрытую силу и вернуться къ себѣ въ самосознающемъ духѣ.

Абсолютная идея по внутренней необходимости полагаетъ или, какъ выражается Гегель, отпускаетъ отъ себя внѣшнюю природу,— логика переходитъ въ *философію природы*, состоящую изъ трехъ наукъ: *механики*, *физики* и *органики*, изъ коихъ каждая раздѣляется на три, соотвѣтственно общей гегельянской трихотоміи. Въ механикѣ *математической* дѣло идетъ о пространствѣ, времени, движеніи и матеріи; *конечная* механика или ученіе о тяжести разсматриваетъ инерцію, ударъ и паденіе тѣлъ, а механика *абсолютная* (или астрономія) имѣетъ своимъ предметомъ всемірное тяготѣніе, законы движенія небесныхъ тѣлъ и солнечную систему какъ цѣлое. Въ механикѣ вообще преобладаетъ матеріальная сторона природы; въ физикѣ выступаетъ на первый планъ формирующее начало природныхъ явленій. „Физика *всеобщей* индивидуальности“ имѣетъ предметомъ свѣтъ, четыре стихіи (въ смыслѣ древнихъ) и „метеорологическій процессъ“; „физика *особенной* индивидуальности“ разсматриваетъ удѣльный вѣсъ, звукъ и теплоту, а „физика *цѣльной* индивидуальности“ занимается, во-первыхъ, магнитизмомъ и кристаллизаціей, во-вторыхъ, такими свойствами тѣлъ, какъ электричество, и, въ третьихъ,

„химическимъ процессомъ“; здѣсь въ измѣнчивости вещества и превращенiи тѣлъ окончательно обнаруживается относительный и неустойчивый характеръ природныхъ сущностей и безусловное значенiе формы, которое и реализуется въ органическомъ процессѣ, составляющемъ предметъ третьей главной естественной науки—органики. Въ этой высшей, самой конкретной и содержательной области природы форма и матерiя совершенно другъ друга проникаютъ и внутренне уравновѣшиваютъ; цѣльный и устойчивый образъ не есть здѣсь случайность или произведенiе внѣшнихъ силъ (какъ въ механикѣ), а есть адекватное воплощенiе самозиждительной и самоподдерживающейся жизни. Пристрастiе къ трихотомiи заставило Гегеля отнести къ „органикѣ“ и минеральное царство, подъ именемъ геологическаго организма, на-ряду съ организмомъ растительнымъ и животнымъ; впрочемъ, въ конкретной природѣ нѣтъ безусловной границы между неорганическимъ и органическимъ, и на кристаллизацiю можно смотрѣть какъ на зачаточную организацiю. Въ настоящихъ организмахъ растительномъ и животномъ разумъ природы или живущая въ ней идея проявляется въ образованiи множества органическихъ видовъ, по общимъ типамъ и степенямъ совершенства; далѣе—въ способности каждаго организма непрерывно воспроизводить форму своихъ частей и своего цѣлаго чрезъ уподобленiе внѣшнихъ веществъ (Assimilationsprocess); затѣмъ—въ способности безконечнаго воспроизведенiя рода чрезъ ряды поколѣнiй, пребывающихъ въ той же формѣ (Gattungsprocess), и наконецъ (у животныхъ)—въ субъективномъ (психическомъ) единствѣ, дѣлающемъ изъ членовъ органическаго тѣла одно самочувствующее и самодвижущееся существо.

Но и на этой высшей степени органическаго мiра и всей природы разумъ или идея не достигаютъ своего дѣйствительно адекватнаго выраженiя. Отношенiе родового къ индивидуальному (общаго къ единичному) остается здѣсь внѣшнимъ и одностороннимъ. Родъ, какъ цѣлое, воплощается лишь во внѣбытiи принадлежащихъ къ нему, неопредѣленно множественныхъ особей, раздѣльныхъ въ пространствѣ и времени; и особь имѣетъ родовое внѣ себя, полагая его какъ потомство. Эта несостоятельность природы выражается въ смерти. Только въ разумномъ мышленiи индивидуальное существо имѣетъ въ себѣ самомъ родовое или всеобщее. Такое внутренно обладающее своимъ смысломъ индивидуальное существо есть человѣческiй духъ. Въ немъ абсолютная идея изъ своего внѣбытiя, представляемаго природой, возвращается

въ себя, обогащенная всею полнотою пріобрѣтенныхъ въ космическомъ процессѣ реально-конкретныхъ опредѣленій.

Третья главная часть Гегелевой системы—*философія духа*—сама троится соотвѣтственно различенію духа въ его субъективности, въ его объективаціи и въ его абсолютности. *Субъективный духъ*, во-первыхъ, разсматривается въ своемъ непосредственномъ опредѣленіи, какъ существенно зависящій отъ природы въ характерѣ, темпераментѣ, различіяхъ пола, возраста, сна и бдѣнія и т. п.; всѣмъ этимъ занимается *антропологія*. Во-вторыхъ, субъективный духъ представляется въ своемъ постепенномъ восхожденіи отъ чувственной увѣренности чрезъ воспріятіе, разсудокъ и самосознаніе къ разуму. Этотъ внутренній процессъ человѣческаго сознанія разсматривается въ *феноменологіи* духа, которая въ смыслѣ подготовки ума къ пониманію Гегелевой точки зрѣнія можетъ служить введеніемъ во всю его систему, а потому и была имъ изложена въ вышеупомянутомъ особомъ сочиненіи, раньше его логики и энциклопедіи философскихъ наукъ, въ которыя она потомъ вошла въ сжатомъ видѣ. Послѣдняя изъ трехъ наукъ субъективнаго духа, *психологія*, по содержанію своему приблизительно совпадаетъ съ главными частями обыкновенной психологіи, но только это содержаніе располагается не въ своихъ эмпирическихъ частностяхъ, а въ своемъ общемъ смыслѣ, какъ внутренній процессъ самораскрывающагося духа.

Достигши въ теоретическомъ мышленіи и въ свободѣ воли настоящаго самоопредѣленія въ своей внутренней сущности, духъ возвышается надъ своею субъективностью; онъ можетъ и долженъ проявить свою сущность предметно-дѣйствительнымъ образомъ, стать духомъ *объективнымъ*. Первое объективное проявленіе свободнаго духа есть *право*. Оно есть осуществленіе свободной личной воли, во-первыхъ, по отношенію къ внѣшнимъ вещамъ—право *собственности*, во-вторыхъ, по отношенію къ другой волѣ—право *договора*, и наконецъ по отношенію къ своему собственному, отрицательному дѣйствію чрезъ отрицаніе этого отрицанія—въ правѣ *наказанія*. Нарушеніе права, лишь формально и абстрактно возстановляемаго наказаніемъ, вызываетъ въ духѣ *моральное* требованіе реальной правды и добра, которыя противуполагаются неправедной и злой волѣ какъ *долгъ* (das Sollen), говорящій ей въ *совѣсти*. Изъ этой раздвоенности между долгомъ и недолжной дѣйствительностью духъ освобождается въ дѣйствительной *нравственности*, гдѣ личность находитъ

себя внутренно связанною или солидарною съ реальными формами нравственной жизни, или, по Гегелевой терминологіи, субъектъ сознаетъ себя какъ одно съ *нравственною субстанціей* на трехъ степеняхъ ея проявленія: въ *семействѣ*, *гражданскомъ обществѣ* (bürgerliche Gesellschaft) и *государствѣ*. Государство, по Гегелю, — высшее проявленіе объективнаго духа, совершенное воплощеніе разума въ жизни человѣчества; Гегель называетъ его даже богомъ. Какъ осуществленіе свободы каждаго въ единствѣ всѣхъ, государство, вообще, есть абсолютная самоцѣль (Selbstzwek). Національныя же государства, какъ и тѣ народные духи (Volksgeister), которые въ этихъ государствахъ воплощаются, суть особыя проявленія всеміpнаго духа, и въ ихъ историческихъ судьбахъ дѣйствуетъ все та же діалектическая мощь этого духа, который черезъ ихъ смѣну избавляется постепенно отъ своихъ ограниченностей и односторонностей и достигаетъ своей безусловной самосознательной свободы. Смыслъ исторіи по Гегелю есть *прогрессъ въ сознаніи свободы*. На Востокѣ свободнымъ сознаетъ себя только *одинъ*; всѣ объективныя проявленія разумной человѣческой воли (собственность, договоръ, наказаніе, семья, гражданскіе союзы) здѣсь существуютъ, но исключительно въ своей общей субстанціи, при которой частный субъектъ является лишь какъ *accidens* (напр., семья *вообще* узаконяется какъ необходимость; но связь даннаго субъекта съ его собственною семьей есть только случайность, ибо единственный субъектъ, которому принадлежитъ здѣсь свобода, всегда можетъ по праву отнять у любого изъ своихъ подданныхъ его жену и дѣтей; точно также наказаніе въ своей общей сущности признается здѣсь вполнѣ, но право дѣйствительнаго преступника на наказаніе и право невиннаго быть свободнымъ отъ наказанія не существуетъ и замѣняется случайностью, ибо единственный субъектъ свободы, властитель, имѣетъ общепризнанное право наказывать невинныхъ и награждать преступникокъ). Въ классическомъ мірѣ субстанціальный характеръ нравственности еще остается въ силѣ, но свобода признается уже не за однимъ, а за *нѣсколькими* (въ аристократіяхъ) или за *многими* (въ демократіяхъ). Только въ германо-христіанскомъ мірѣ субстанція нравственности всецѣло и неразрывно соединяется съ субъектомъ, какъ такимъ, и свобода сознается какъ неотъемлемое достояніе *всѣхъ*. Европейское государство, какъ осуществленіе этой свободы всѣхъ (въ ихъ единствѣ), заключаетъ въ себѣ, въ качествѣ своихъ моментовъ, исключитель-

ныя формы прежнихъ государствъ. Это государство есть необходимо монархія; въ особѣ государя единство цѣлаго является и дѣйствуетъ какъ живая и личная сила; эта центральная власть *одного* не ограничивается, а восполняется участіемъ *нѣкоторыхъ* въ управленіи и представительствомъ *всѣхъ* въ сословныхъ собраніяхъ и въ судахъ присяжныхъ. Въ совершенномъ государствѣ духъ объективируется какъ дѣйствительность. Но, нося въ себѣ абсолютную идею, онъ изъ этой объективаціи возвращается къ себѣ и проявляется какъ духъ абсолютный на трехъ степеняхъ: искусства, религіи и философіи.

Красота есть непосредственное присутствіе или видимость идеи въ единичномъ конкретномъ явленіи; это—абсолютное въ сферѣ чувственнаго созерцанія. Въ природѣ красота есть лишь безсознательное отраженіе или сіяніе идеи; въ искусствѣ, прежде чѣмъ получить непосредственную видимость на объектѣ, она проходитъ черезъ сознательное воображеніе субъекта (художника) и потому представляетъ высшую степень просвѣтленія природнаго матеріала. На Востокѣ искусство (въ своемъ господствующемъ здѣсь видѣ—архитектурѣ) еще близко къ природѣ; какъ сама природа есть символъ божественной идеи, такъ это искусство имѣетъ характеръ символическій: матеріальный объектъ связанъ идеей, но не проникнутъ ею вполнѣ. Такое полное проникновеніе, совершенная ощутительность идеи и всецѣлая идеализація чувственной формы достигается въ искусствѣ классическомъ. Эта абсолютная гармонія объективной красоты нарушается въ искусствѣ романтическомъ, гдѣ идея, въ формѣ духовности или субъективности, рѣшительно перевѣшиваетъ природную чувственную форму и стремится, такимъ образомъ, вывести искусство изъ собственныхъ предѣловъ въ область религіи.

Въ религіи абсолютное проявляется съ болѣе общимъ объективнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе глубокимъ субъективнымъ характеромъ, нежели въ искусствѣ. Оно открывается представленію и душевному чувству, какъ сверхчеловѣческое,—совершенно независимое отъ конечнаго субъекта, но тѣснѣйшимъ образомъ съ нимъ связанное. Въ религіяхъ восточнаго язычества Божество представляется какъ *субстанція* природнаго міра (напр. какъ свѣтъ въ иранской и какъ загадка жизни въ египетской); на дальнѣйшей ступени религіознаго сознанія Богъ открывается, какъ *субъектъ* (въ формѣ „возвышеннаго“ монизма у евреевъ, въ формѣ прекрасной тѣлесности у грековъ и въ формѣ цѣлесообраз-

наго отношенія или практическаго разума у римлянъ). Христіанство, какъ абсолютная религія, признаетъ Божество въ безусловномъ единствѣ или примиреніи безконечнаго и конечнаго. Гегель очень подробно излагаетъ въ своихъ чтеніяхъ о философіи религіи умозрительный смыслъ главныхъ христіанскихъ догматовъ—троицы, грѣхопаденія, искупленія. Грѣхопаденіе, т. е. выходъ конечнаго субъекта изъ природной непосредственности, есть необходимый моментъ въ развитіи человѣческаго духа; безъ этого онъ остался бы на степени животнаго; непосредственная невинность есть невѣдѣніе (по-гречески ἄγνοια значитъ и то, и другое). Сознательное участіе человѣческой воли въ міровомъ злѣ искупается ея участіемъ въ міровомъ страданіи. Примиреніе достигается въ чувствѣ внутренняго единства между духомъ конечнымъ и абсолютнымъ; но это религіозное примиреніе, выражающееся въ духовномъ культѣ общины (Gemeinde) и въ самосознаніи, какъ *святой* Церкви или духовнаго царства святыхъ—еще недостаточно. Внутренно примиренная въ себѣ, религіозная сфера въ своей цѣлости противуполагается „свѣтской" дѣйствительности и должна быть примирена съ нею въ нравственности и государствѣ. Но для самого религіознаго представленія эти внутренніе и вѣчные процессы между конечными и абсолютными опредѣленіями духа, различныя степени ихъ противуположенія и возсоединенія—все это является въ формѣ единичныхъ историческихъ фактовъ, связанныхъ съ единичными индивидуальностями. Такимъ образомъ, несмотря на безусловную истинность своего *содержанія* (которую Гегель признавалъ и долженъ былъ признавать совершенно искренно), христіанство, въ силу общей *формы* религіознаго представленія, являлось для Гегеля неадекватнымъ выраженіемъ абсолютной истины; такое выраженіе оно получаетъ только въ *философіи*.

Философія, какъ откровеніе абсолютнаго въ абсолютной формѣ принимается Гегелемъ не въ видѣ совокупности различныхъ системъ, а какъ постепенное осуществленіе единой истинной системы. Всѣ когда-либо выступавшія философскія начала и воззрѣнія представляли въ конкретно-исторической формѣ послѣдовательные моменты и категоріи Гегелевой логики и философіи духа. Такъ понятіе бытія всецѣло опредѣляетъ философію элеатовъ; Гераклитъ представляетъ das Werden; Демокритъ — das Fürsichseyn; Платонова философія вращается въ категоріяхъ сущности; Аристотелева—въ области понятія; неоплатонизмъ, резюмирующій всю

древнюю философію, представляетъ послѣдній отдѣлъ логики — цѣльную идею (жизнь или душа міра, познаніе или умъ, абсолютная идея или единое сверхсущее). Новая философія — философія духа—у Картезія на степени сознанія (разсудочнаго) и субстанціи, у Канта и Фихте—на степени самосознанія или субъективности, у Шеллинга и Гегеля—на степени разума или абсолютнаго тожества субстанціи и субъекта. Выраженное Шеллингомъ въ неадекватной формѣ умственнаго созерцанія, это тожество, составляющее абсолютную истину, получаетъ въ философіи Гегеля совершенную, безусловно ему присущую форму діалектическаго мышленія или абсолютнаго знанія. Такимъ образомъ замыкается кругъ этой всеобъемлющей и самодовлѣющей системы, единственной по своему формальному совершенству во всей умственной исторіи человѣчества.

V. *Оцѣнка Гегелевой философіи.* Такъ какъ первымъ началомъ своей философіи Гегель полагаетъ понятіе чистаго безсодержательнаго бытія, равнаго ничто, то весьма легко и соблазнительно было бы представить эту систему въ безсмысленномъ видѣ какого-то самосозиданія всего изъ ничего. Но не слѣдуетъ забывать, что Гегель никогда не представлялъ начала и послѣдовательности логическаго процесса въ видѣ порядка *временнаго*; онъ былъ болѣе всего далекъ отъ мысли, что сначала *существовало* чистое бытіе и больше ничего, *потомъ* оно оказалось равнымъ ничто и изъ этого вышло понятіе Werden. По Гегелю ничего подобнаго быть не можетъ. Абсолютная идея со всѣми своими опредѣленіями *вѣчно есть* во вселенной и лишь послѣдовательно въ рядѣ моментовъ раскрываетъ свое вѣчное содержаніе конечному духу, а въ немъ—самому себѣ, становясь чрезъ это духомъ абсолютнымъ. Безспорно, отношеніе вѣчной идеи къ ея временному самораскрытію въ человѣческомъ духѣ представляетъ для мысли большія трудности, но, во-первыхъ, это трудности болѣе глубокія и сложныя, нежели вышеуказанная нелѣпость, а во-вторыхъ, эти трудности свойственны вовсе не одной только Гегелевой системѣ. Во всякомъ случаѣ отвлеченныя логическія категоріи, утверждаемыя разсудкомъ въ ихъ отдѣльности, но по истинѣ не существующія отдѣльно, а лишь какъ моменты абсолютной идеи, изъ этой вѣчной идеи, чрезъ актъ мыслящаго духа, которому она внутренно присуща, получаютъ свое содержаніе, ея силою выводятся изъ своей ограниченности и приводятся къ все болѣе и болѣе тѣсной и многосторонней связи другъ съ другомъ. Конечно, одна пустота подъ именемъ „бытія“ не можетъ

сама себя сравнивать съ другою пустотою подъ именемъ „ничто", и во всякомъ случаѣ изъ такого сравненія могло бы выйти только тожество двухъ пустотъ, а никакъ не новое понятіе „становленія" (das Werden). Но умозрительная мысль, которая не можетъ остановиться на разсудочномъ отвлеченіи чистаго бытія и движется между нимъ и чистымъ ничто, различая и снова отожествляя ихъ, тѣмъ самымъ опредѣляетъ себя, или открывается себѣ какъ это внутреннее движеніе или становленіе, котораго моменты (разсудкомъ отвлекаемые) суть бытіе и ничто. Истинное мышленіе или абсолютное знаніе есть саморазвитіе живого понятія (т. е. умозрительнаго или идеи), а никакъ не понятій (разсудочныхъ или отвлеченныхъ).—Точно также несправедливо укоряютъ Гегеля за то, что его діалектическій процессъ есть будто бы мышленіе безъ мыслящаго и безъ мыслимаго. Конечно, Гегель не признавалъ субъекта и объекта за двѣ отдѣльныя и внѣшнія другъ другу *вещи* — и хорошо дѣлалъ: вѣдь самое происхожденіе его философіи связано съ умозрительною необходимостью окончательно освободиться отъ картезіанскаго дуалистическаго противуположенія между мыслящею и протяженною субстанціями. По Гегелю въ истинномъ процессѣ бытія и мышленія субстанція становится субъектомъ или духомъ, и если онъ дѣлалъ особенное удареніе на терминѣ „становится", то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы онъ отрицалъ два другіе: онъ устранялъ только ихъ отдѣльность.

За Гегелемъ должна быть признана огромная заслуга рѣшительнаго установленія въ наукѣ и общемъ сознаніи истинныхъ и плодотворныхъ понятій *процесса*, *развитія* и исторіи, какъ послѣдовательнаго осуществленія идеальнаго содержанія. Въ дѣйствительности все находится въ процессѣ: не существуетъ никакихъ безусловныхъ границъ между различными сферами бытія, нѣтъ ничего отдѣльнаго, несвязаннаго со всѣмъ; разсудочная мысль создала повсюду предѣлы и рамки, несуществующіе въ дѣйствительности,—„абсолютная" философія разрушила этотъ фиктивный міръ и съ этой стороны несомнѣнно достигла примиренія и отожествленія между знаніемъ и дѣйствительностью. Отъ этого разрушенія твердыхъ и неподвижныхъ понятій и опредѣленій сильно пострадали предвзятыя мнѣнія и закоснѣлая умственная привычка находить вездѣ готовые и неизмѣнные предметы; но зато выиграла истина; наука пріобрѣла во всѣхъ сферахъ генетическую и сравнительную методы, общее міросозерцаніе расширилось и одухотворилось, а подъ незамѣтнымъ вліяніемъ этого теоретиче-

скаго прогресса увеличилась свобода и взаимное проникновеніе жизненныхъ отношеній. Характерное для гегельянства требованіе отъ идеи, чтобы она оправдывала свою истинность осуществленіемъ въ дѣйствительности, и, съ другой стороны, требованіе отъ дѣйствительности, чтобы она была осмысленною, т. е. проникнутою идеальнымъ содержаніемъ—это двойное требованіе могло, конечно, оказывать лишь самое благотворное нравственное вліяніе на подчинявшееся ему сознаніе.

Но въ этихъ же самыхъ пунктахъ Гегелевой философіи сказывается и оборотная ея сторона. Если процессъ есть истина для конечныхъ вещей и явленій, ибо онъ избавляетъ ихъ отъ ихъ ограниченности, то никакъ нельзя допустить, чтобы и сама абсолютная истина существенно зависѣла отъ этого процесса. Между тѣмъ, по Гегелю хотя абсолютное и есть въ извѣстномъ смыслѣ prius процесса, такъ какъ оно есть вѣчно, однако своего совершенства, какъ самосознающее, оно реально достигаетъ только черезъ процессъ въ его высшемъ проявленіи—человѣческомъ духѣ. Справедливо настаивая въ принципѣ на совершенномъ соединеніи безконечнаго и конечнаго, Гегель на дѣлѣ не уравновѣшивалъ этихъ двухъ терминовъ истины, а рѣшительно склонялъ чашу вѣсовъ на сторону конечнаго; вѣрно усматривая въ жизни природы и человѣка *имманентную силу* абсолютной идеи, движущей міровымъ процессомъ и раскрывающей себя въ немъ, Гегель неосновательно смѣшивалъ эту душу міра съ самимъ абсолютнымъ, какъ такимъ, которое однако, по понятію своему будучи чистый актъ (actus purus) или вѣчно осуществленная энергія, непосредственно входить въ міровой процессъ не можетъ и въ извѣстномъ смыслѣ всегда остается трансцендентнымъ. Съ другой стороны, правильно опредѣляя истину знанія, какъ тожество мышленія и дѣйствительности, Гегель слишкомъ узко понималъ эту послѣднюю. Изъ полноправнаго элемента познавательнаго процесса дѣйствительность нерѣдко превращалась у него (какъ и у Шеллинга, котораго онъ самъ за это порицалъ) въ искусственную иллюстрацію какой-нибудь отвлеченной формулы. Истинная наука предполагаетъ *неопредѣленно-широкій* эмпирическій базисъ. Не отрицая этого въ принципѣ, Гегель на дѣлѣ вовсе не считался съ возможностью будущихъ открытій въ наукѣ и новыхъ явленій въ историческомъ процессѣ. Провиденціальное предостереженіе, которое онъ получилъ относительно этого въ началѣ своего поприща, мало на него подѣйствовало. Его философія исторіи еще

болѣе, чѣмъ философія природы, представляетъ собою сильнѣйшую самокритику гегельянства съ этой стороны. Нельзя было, конечно, требовать, чтобы Гегель (хотя и претендовавшій на „абсолютное“ знаніе) предсказывалъ будущія историческія событія, какъ только въ шутку можно было отъ него требовать, чтобы онъ a priori зналъ, сколько градусовъ показываетъ термометръ въ данный день. Но можно было по праву ожидать, что Гегелева философія исторіи оставитъ мѣсто для будущаго, особенно для будущаго развитія такихъ явленій, важность которыхъ отчасти уже обозначилась при жизни философа. Но въ то время, какъ современникъ Гегеля, графъ Красинскій, силою поэтическаго вдохновенія предугадалъ и съ поразительною точностью и яркостью нарисовалъ картину парижской коммуны и нынѣшняго анархизма (въ своей „Небожественной комедіи“), въ философіи исторіи Гегеля не оставлено никакого мѣста ни для соціализма, ни для національныхъ движеній нынѣшняго вѣка, ни для Россіи и славянства, какъ исторической силы. По Гегелю исторія окончательно замыкается на установленіи бюргерско-бюрократическихъ порядковъ въ Пруссіи Фридриха-Вильгельма III, обезпечивавшихъ содержаніе философа, а черезъ то и реализацію содержанія абсолютной философіи. Но исторія не остановилась и, произведя много важныхъ явленій, непредвидѣнныхъ Гегелемъ, произвела между прочимъ и паденіе его собственной философіи. Внутреннее формальное достоинство этой философіи, какъ системы, не подлежитъ сомнѣнію такъ же, какъ и важность идей, внесенныхъ ею въ науку и общее сознаніе. Но при ея притязаніи на значеніе философіи абсолютной и окончательной она подлежала полной провѣркѣ со стороны эмпирической дѣйствительности, особенно въ тѣхъ своихъ частяхъ, которыя прямо относятся къ конкретной реальности—въ философіи природы и въ философіи исторіи. Этой провѣрки система Гегеля не выдержала и была осуждена тѣмъ безпощаднѣе, чѣмъ выше были ея притязанія.

Литература. Кромѣ вышеупомянутыхъ сочиненій, изданныхъ самимъ Гегелемъ, въ посмертное собраніе его сочиненій, подъ редакціей его учениковъ, вошли университетскія лекціи его по различнымъ философскимъ дисциплинамъ: по философіи исторіи (ред. Гансъ), по эстетикѣ (Гото), по философіи религіи (Маргейнеке), по исторіи философіи (Михелетъ). Біографіи Гегеля: хвалебная — Розенкранца, критическая—Гайма. Извлеченія изъ сочиненій Гегеля: Frantz u. Hillert, „Hegels Philosophie in wörtlichen Auszügen“ (Б. 1843); критическія разъясненія гегелевой системы соста-

вилъ Розенкранцъ (Кенигсбергъ, 1843); точная и обстоятельная критика гегелевой *логики* сдѣлана Тренделенбургомъ въ его „Логическихъ изслѣдованіяхъ“; о ней же и обо всемъ ученіи Гегеля ср., между прочимъ, C. Tr. Bachmann, „Ueber Hegels System u. die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie“ (1883); H. Ulrici, „Ueber Princip und Methode der hegelschen Philosophie“ (1841); A. Kym, „Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie“ (1849); Ed. Hartmann, „Ueber die dialektische Methode historisch-kritische Untersuchungen“ (Берлинъ, 1868). Aug. Vera перевелъ и объяснилъ гегелеву логику, философію природы и философію духа на французскомъ языкѣ (П. 1859). Введеніе и объясненія къ Энциклопедіи Гегеля см. K. Köstlin, „Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung“ (1870) и M. Schasler, „Hegels populäre Gedanken aus seinen Werken“ (Берлинъ, 1870). О культурно-историческомъ значеніи Гегеля ср. J. Werner, „Hegels Offenbarungsbegriff“ (Лейпцигъ, 1887). На *русскій языкъ* переведены: „Курсъ эстетики или наука изящнаго“ В. Модестовымъ. (М., 1859—1860; въ приложеніи Бенаръ, „Аналитико-критическій разборъ курса эстетики Фр. Гегеля“); „Энциклопедія философскихъ наукъ въ краткомъ очеркѣ“ В. Чижовымъ (М., 1861—ч. I. Логика, 1868—ч. II. Философія природы, 1864—ч. III. Философія духа); Н. Гиляровъ-Платоновъ, „Онтологія Гегеля“ („Вопр. филос. и психол.“, 1891). О Гегелѣ: „Опытъ о филос. Гегеля“ перев. Станкевича („Телескопъ“, 1835, № 12); Гаймъ, „Гегель и его время“ перев. Соляникова (Спб. 1861, изъ „Ж. М. Н. Пр.“); по поводу этой книги—М. А. Антоновичъ, „О гегелевской филос.“ („Современникъ“ 1861); С. Гогоцкій, „Обозрѣніе системы филос. Гегеля“ („Философск. Лексиконъ“, т. II); П. Л. Лавровъ, „Гегелизмъ“ („Библ. для Чт.“, 1858,5); его же, „Практическая филос. Гегеля“. (т. же, 1858,9); П. Г. Рѣдкинъ, „Обозрѣніе гегелевской филос.“; его же, „Логика Гегеля“ („Москвитянинъ“, 1841, ч. IV); „Взглядъ на филос. Гегеля“. („Прав. Соб.“ 1861, т. I); А. Д. Градовскій, „Политич. филос. Гегеля“ („Ж. М. Нар. Пр.“, ч. 150); М. Стасюлевичъ, „Опытъ историч. обзора главныхъ системъ филос. исторіи“ (Спб. 1866, стр. 394—506).

Гегельянская школа.—Ученики Гегеля, занявшіе въ тридцатыхъ и сороковыхъ годахъ большую часть философскихъ каѳедръ въ германскихъ университетахъ, скоро распались на три

партіи: правую, лѣвую и крайнюю лѣвую. Главною причиною раздѣленія было несогласіе относительно того, какое значеніе съ гегельянской точки зрѣнія должно быть дано нѣкоторымъ основнымъ религіознымъ догматамъ; а несогласіе это было обусловлено двусмысленностью гегелевой терминологіи въ этихъ пунктахъ: ему было обычно свои умозрительныя идеи выражать языкомъ положительнаго богословія и, наоборотъ, богословскіе догматы излагать языкомъ своей философіи. Поэтому, послѣ смерти Гегеля между его учениками и послѣдователями возникъ вопросъ: слѣдуетъ ли согласно гегельянскимъ принципамъ признавать личнаго Бога, личное безсмертіе и личнаго Богочеловѣка? Правая сторона (Гешель, Розенкранцъ, Шаллеръ, Маргейнеке, Вейссе и др) отвѣчала утвердительно въ смыслѣ христіанскаго теизма; лѣвая (Михелетъ, Штрауссъ и др.) настаивала съ большею вѣрностью мысли Гегеля на пантеистическомъ взглядѣ, по которому: 1) Божество, субстанціально присущее природѣ, достигаетъ до самосознанія или становится дѣйствительнымъ субъектомъ лишь въ человѣкѣ; 2) безсмертна только истинная личность человѣка, т. е. разумъ, проявленіе въ немъ всемірнаго духа (духа человѣчества), общее всѣмъ людямъ и не связанное съ отдѣльною природною индивидуальностью, и 3) совершенное воплощеніе абсолютнаго въ конечномъ, примиреніе божественной идеи съ дѣйствительностью совершается въ процессѣ развитія человѣчества, которое и есть единый истинный богочеловѣкъ. Крайняя лѣвая (Бруно Бауеръ, Фейербахъ и др., къ которымъ впослѣдствіи присоединился и Штрауссъ) дѣлаетъ изъ этого взгляда дальнѣйшіе выводы: такъ какъ Божество по Гегелю существуетъ только въ природѣ (субстанціально) и въ человѣческомъ сознаніи (субъективно), то, значитъ, Божества вовсе нѣтъ, а есть только природа и ея высшее произведеніе—человѣкъ.

Расцвѣтъ гегельянства во всѣхъ этихъ трехъ направленіяхъ (теистическомъ, пантеистическомъ и натурально-антропологическомъ) закончился къ 1848 г., когда интересы соціально-политическіе отодвинули на задній планъ всѣ другіе. Но и въ этой области вліяніе Гегеля сказалось въ лицѣ Карла Маркса и Лассаля, проникнутыхъ гегельянскими идеями. Принципъ внутренняго развитія по тремъ моментамъ былъ проведенъ въ другую сферу—церковно-историческую и критико-богословскую—талантливымъ главою тюбингенской школы, Христіаномъ Бауромъ. Вообще же въ области наукъ гуманитарныхъ гегельянство послужило въ Германіи, а чрезъ

нее и въ прочей Европѣ, такою же закваскою научнаго движенія, какою было картезіанство для наукъ о мірѣ физическомъ. Впрочемъ, и въ предѣлахъ этихъ послѣднихъ едва-ли біологическая теорія о трансформаціи органическихъ видовъ могла бы достигнуть такого быстраго распространенія и признанія, если бы общее сознаніе не освоилось предварительно съ основнымъ гегельянскимъ понятіемъ мірового процесса и развитія.

Внѣ Германіи гегельянство всего ревностнѣе и полнѣе было усвоено немногочисленнымъ, но высокообразованнымъ кружкомъ московскихъ „славянофиловъ“ и „западниковъ“, въ тридцатыхъ и сороковыхъ годахъ. К. Аксаковъ (въ своей диссертаціи о Ломоносовѣ) конструировалъ русскую исторію по формуламъ Гегелевой діалектики, а также написалъ русскую грамматику по Гегелю. Хомяковъ рѣшалъ вѣроисповѣдный вопросъ по тройственной гегельянской формулѣ: католичество—моментъ разсудочнаго единства (тезисъ), протестантство—моментъ отрицательный свободы (антитезисъ), православіе—единство въ свободѣ и свобода въ единствѣ (синтезисъ). Еще глубже прониклись гегельянствомъ „западники“—Станкевичъ, Рѣдкинъ, Бѣлинскій, Герценъ, Бакунинъ. Послѣдніе двое, подобно многимъ изъ своихъ нѣмецкихъ единомышленниковъ, пройдя черезъ лѣвое и крайнее лѣвое гегельянство, поремѣнили служеніе философіи на служеніе соціальной революціи, тогда какъ славянофилы отъ праваго гегельянства перешли къ мистическому національзму и положительной церковности (какъ и въ Германіи такіе люди, какъ талантливый Даумеръ, отъ яраго гегельянства переходили къ католической мистикѣ). Изъ ученыхъ слѣдующаго поколѣнія самостоятельное развитіе гегельянскихъ началъ мы находимъ въ философскихъ сочиненіяхъ Б. Н. Чичерина, котораго, впрочемъ, нельзя причислить къ гегельянцамъ въ тѣсномъ смыслѣ. Неспособность гегельянства дать цѣльное и прочное удовлетвореніе живому религіозному чувству, съ одной стороны, и потребностямъ практической воли, съ другой, лучше всякихъ разсужденій показываетъ настоящія границы этой философіи и опровергаетъ ея притязаніе быть *совершенною* истиною, полнымъ и окончательнымъ откровеніемъ абсолютнаго духа. Въ этомъ качествѣ ея никто уже не признаетъ въ настоящее время; какъ всеобъемлющая самодовлѣющая система, гегельянство въ настоящее время болѣе не существуетъ, но осталось и навсегда останется то положительное, что̀ внесено этою философіей въ общее сознаніе: идея универсальнаго процесса

и развитія, какъ общей, всепроникающей связи частныхъ явленій.

Гностицизмъ (*гностика, гнозисъ* или *гносисъ*)—такъ называется совокупность религіозно-философскихъ (теософскихъ) системъ, которыя появились въ теченіе двухъ первыхъ вѣковъ нашей эры и въ которыхъ основные факты и ученіе христіанства, оторванные отъ ихъ исторической почвы, разработаны въ смыслѣ языческой (какъ восточной, такъ и эллинской) мудрости. Отъ сродныхъ явленій религіозно-философскаго синкретизма, каковы неоплатонизмъ, герметизмъ, гностицизмъ отличается признаніемъ христіанскихъ данныхъ, а отъ настоящаго христіанства—языческимъ пониманіемъ и обработкою этихъ данныхъ и отрицательнымъ отношеніемъ къ историческимъ корнямъ христіанства въ еврейской религіи. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи гностицизмъ стоитъ въ особенно рѣзкой противоположности къ іудействующимъ сектамъ въ христіанствѣ съ одной стороны, а съ другой стороны—къ каббалѣ, которая представляетъ языческую обработку специфически-еврейскихъ религіозныхъ данныхъ [1]).

I. *Происхожденіе гностицизма.* Общія условія для возникновенія гностицизма, какъ и другихъ сродныхъ явленій, были созданы тѣмъ культурно-политическимъ смѣшеніемъ различныхъ національныхъ и религіозныхъ стихій древняго міра, которое начато было персидскими царями, продолжалось македонянами и завершено римлянами. Источникъ гностическихъ идей въ различныхъ языческихъ религіяхъ съ одной стороны и ученіяхъ греческихъ философовъ—съ другой, ясно сознавался съ самаго начала и подробно указанъ уже авторомъ Φιλοσοφούμενα, хотя въ частности не всѣ его сближенія одинаково основательны. Несомнѣнно, во всякомъ случаѣ, что тѣ или другіе національно-религіозные и философскіе факторы въ различной мѣрѣ участвовали въ образованіи тѣхъ или другихъ гностическихъ системъ, а также то, что въ различныя комбинаціи уже существовавшихъ идей, привходила съ бо́льшею или меньшею силою и оригинальностью, и личная умственная работа со стороны основателей и распространителей этихъ системъ и школъ. Разобрать все это въ подробностяхъ тѣмъ менѣе возможно, что писанія гностиковъ извѣстны намъ

---

[1]) Нѣкоторые писатели, напр. Бауръ, говорятъ объ „іудейской гнозѣ" (помимо каббалы), но это болѣе соотвѣтствуетъ апріорнымъ схемамъ этихъ писателей, нежели исторической дѣйствительности.

только по немногимъ отрывкамъ и по чужому, при томъ полемическому изложенію. Это предоставляетъ большой просторъ гипотезамъ, изъ которыхъ одна заслуживаетъ упоминанія. Въ прошломъ вѣкѣ нѣкоторые ученые (напр., оріенталистъ I. I. Шмидтъ) ставили гностицизмъ въ спеціальную связь съ буддизмомъ. Достовѣрно тутъ только: 1) что со времени походовъ Александра Македонскаго Передняя Азія, а чрезъ нее и весь греко-римскій міръ, сдѣлались доступны вліяніямъ изъ Индіи, которая перестала быть для этого міра невѣдомою страною и 2) что буддизмъ былъ послѣднимъ словомъ восточной „мудрости" и донынѣ остается самою живучею и вліятельною изъ религій Востока. Но съ другой стороны историческіе и до-историческіе корни самаго буддизма далеко еще не вскрыты наукою. Многіе ученые не безъ основанія видятъ здѣсь религіозную реакцію со стороны темнокожихъ до-арійскихъ обитателей, а этнологическая связь этихъ индійскихъ племенъ съ культурными расами, издавна населявшими Нильскую долину, болѣе чѣмъ вѣроятна. Общей племенной почвѣ долженъ былъ соотвѣтствовать и общій фонъ религіозныхъ стремленій и идей, на которомъ въ Индіи, благодаря воздѣйствію арійскаго генія, образовалась такая стройная и крѣпкая система, какъ буддизмъ, но который и въ другихъ мѣстахъ оказывался не безплоднымъ. Такимъ образомъ то, что въ гностицизмѣ приписывается вліянію индійскихъ буддистовъ, можетъ относиться къ болѣе близкому воздѣйствію ихъ африканскихъ родичей, тѣмъ болѣе, что высшій расцвѣтъ гностицизма произошелъ именно въ Египетѣ. Если внѣшняя историческая связь гностицизма спеціально съ буддизмомъ сомнительна, то содержаніе этихъ ученій несомнѣнно показываетъ ихъ разнородность. Помимо различныхъ, чуждыхъ буддизму религіозныхъ элементовъ, гностицизмъ вобралъ въ себя положительные результаты греческой философіи и въ этомъ отношеніи стоитъ неизмѣримо выше буддизма. Достаточно указать на то, что абсолютному бытію буддизмъ даетъ только отрицательное опредѣленіе Нирваны, тогда какъ въ гностицизмѣ оно опредѣляется положительно какъ *полнота* (плирома). Несомнѣнную связь съ гностицизмомъ имѣетъ другая, ничтожная по своему распространенію сравнительно съ буддизмомъ, но во многихъ отношеніяхъ весьма любопытная религія *мандейцевъ* или *сабіевъ* (не смѣшивать съ сабеизмомъ въ смыслѣ звѣздопоклонства), донынѣ существующая въ Месопотаміи и имѣющая свои священныя, древняго происхожденія, хотя и дошедшія до насъ въ болѣе поздней редак-

ціи, книги. Эта религія возникла незадолго до появленія христіанства и находится въ какой-то невыясненной связи съ проповѣдью св. Іоанна Крестителя; но догматическое содержаніе мандейскихъ книгъ, насколько его можно понять, заставляетъ видѣть въ этой религіи прототивъ гностицизма. Самое слово *мандá*, отъ котораго она получила названіе, значитъ по-халдейски то же, что греческое γνῶσις (знаніе).

II. *Основныя черты гностицизма.* Въ основѣ этого религіознаго движенія лежитъ *кажущееся* примиреніе и возсоединеніе божества и міра, абсолютнаго и относительнаго бытія, безконечнаго и конечнаго. Гностицизмъ есть *кажущееся спасеніе*. Гностическое міровоззрѣніе выгодно отличается отъ всей до-христіанской мудрости присутствіемъ въ немъ идеи опредѣленнаго и единаго цѣлесообразнаго мірового процесса; но исходъ этого процесса во всѣхъ гностическихъ системахъ лишенъ положительнаго содержанія: онъ сводится, въ сущности, къ тому, что все остается на своемъ мѣстѣ, никто ничего не пріобрѣтаетъ. Жизнь міра основана только на хаотическомъ смѣшеніи разнородныхъ элементовъ (σύγχυσις ἀρχική), и смыслъ мірового процесса состоитъ лишь въ раздѣленіи (διάκρισις) этихъ элементовъ, въ возвращеніи каждаго въ свою сферу. Міръ не спасается; спасается, т. е. возвращается въ область божественнаго, абсолютнаго бытія, только духовный элементъ, присущій нѣкоторымъ людямъ (пневматикамъ), изначала и по природѣ принадлежащимъ къ высшей сферѣ. Онъ возвращается туда изъ мірового смѣшенія цѣлъ и невредимъ, но безъ всякой добычи. Ничто изъ низшаго въ мірѣ не возвышается, ничто темное не просвѣтляется, плотское и душевное не одухотворяется. У геніальнѣйшаго изъ гностиковъ, Валентина, есть зачатки лучшаго міросозерцанія, но оставшіеся безъ развитія и вліянія на общій характеръ системы. Наиболѣе трезвый философскій умъ между ними—Василидъ—отчетливо выражаетъ и подчеркиваетъ ту мысль, что стремленіе къ возвышенію и расширенію своего бытія есть лишь причина зла и безпорядка, а цѣль мірового процесса и истинное благо всѣхъ существъ состоитъ въ томъ, чтобы каждое знало исключительно только себя и свою сферу, безъ всякаго помышленія и понятія о чемъ-нибудь высшемъ.

Съ этою основною ограниченностью гностицизма логически связаны и всѣ прочія главныя особенности этого ученія. Вообще гностическія идеи, несмотря на свою фактическую и миѳологическую оболочку, по содержанію своему суть плодъ болѣе аналити-

ческой, нежели синтетической работы ума. Гностики раздѣляютъ или оставляютъ раздѣленнымъ все то, что въ христіанствѣ (а отчасти и въ неоплатонизмѣ) является единымъ или соединеннымъ. Такъ идея единосущной Троицы распадается у гностиковъ на множество гипостазированныхъ абстракцій, которымъ приписывается неравномѣрное отношеніе къ абсолютному первоначалу. Далѣе, всѣ гностическія системы отвергаютъ самый корень общенія между абсолютнымъ и относительнымъ бытіемъ, отдѣляя непроходимою пропастью верховное Божество отъ Творца неба и земли. Этому раздѣленію первоначала міра соотвѣтствуетъ и раздѣленіе Спасителя. Единаго истиннаго Богочеловѣка, соединившаго въ себѣ всю полноту абсолютнаго и относительнаго бытія, гностицизмъ не признаетъ: онъ допускаетъ только Бога, *казавшагося* человѣкомъ, и человѣка, *казавшагося* Богомъ. Это ученіе о призрачномъ богочеловѣкѣ, или *докетизмъ*, такъ же характерно для гностической христологіи, какъ раздѣленіе между верховнымъ Божествомъ и творцомъ міра—для гностической теологіи. Призрачному Спасителю соотвѣтствуетъ и призрачное спасеніе. Міръ не только ничего не пріобрѣтаетъ, благодаря пришествію Христа, а напротивъ, теряетъ, лишаясь того пневматическаго сѣмени, которое случайно въ него попало и послѣ Христова явленія извлекается изъ него. Гностицизмъ не знаетъ „новаго неба и новой земли“; съ выдѣленіемъ высшаго духовнаго элемента міръ навѣки утверждается въ своей конечности и отдѣльности отъ Божества. Съ единствомъ Бога и Христа отрицается въ гностицизмѣ и единство человѣчества. Родъ людской состоитъ изъ трехъ, по природѣ безусловно раздѣленныхъ, классовъ: матеріальныхъ людей, погибающихъ съ сатаною;—душевныхъ праведниковъ, пребывающихъ навѣки въ низменномъ самодовольствѣ, подъ властью слѣпого и ограниченнаго Диміурга,—и духовныхъ или гностиковъ, восходящихъ въ сферу абсолютнаго бытія. Но и эти отъ природы привилегированные избранники ничего не выигрываютъ чрезъ дѣло спасенія, ибо они входятъ въ божественную плирому не въ полнотѣ своего человѣческаго существа, съ душой и тѣломъ, а только въ своемъ пневматическомъ элементѣ, который и безъ того принадлежалъ къ высшей сферѣ.

Наконецъ, въ области практической неизбѣжнымъ послѣдствіемъ безусловнаго раздѣленія между божественнымъ и мірскимъ, духовнымъ и плотскимъ являются два противуположныя направленія, одинаково оправдываемыя гностицизмомъ: если плоть без-

условно чужда духу, то нужно или совсѣмъ отъ нея отрѣшиться, или же предоставить ей полную волю, такъ какъ она ни въ какомъ случаѣ не можетъ повредить недоступному для нея пневматическому элементу. Первое изъ этихъ направленій—аскетизмъ—болѣе прилично для людей душевныхъ, а второе—нравственная распущенность—болѣе подобаетъ совершеннымъ гностикамъ или людямъ духовнымъ. Впрочемъ, этотъ принципъ не всѣми сектами проводился съ полною послѣдовательностью. Итакъ, Гностицизмъ характеризуется непримиримымъ *раздѣленіемъ* между Божествомъ и міромъ, между образующими началами самого міра, наконецъ, между составными частями въ человѣкѣ и человѣчествѣ. Всѣ идейные и историческіе элементы, входящіе въ христіанство, содержатся и въ гностицизмѣ, но только въ раздѣленномъ состояніи, на степени *антитезъ*.

III. *Классификація гностическихъ ученій*. Указанный основной характеръ гностицизма по степени своего проявленія можетъ служить руководствомъ и для естественной классификаціи гностическихъ системъ. Неполнота источниковъ и хронологическихъ данныхъ съ одной стороны и значительная роль личной фантазіи въ умозрѣніи гностиковъ—съ другой, допускаютъ лишь крупныя и приблизительныя дѣленія. Въ предлагаемомъ мною дѣленіи логическое основаніе совпадаетъ съ этнологическимъ. Я различаю три главныя группы: 1) существенная для гностицизма непримиримость между абсолютнымъ и конечнымъ, между Божествомъ и міромъ является, сравнительно, въ скрытомъ и смягченномъ видѣ. Происхожденіе міра объясняется невѣдѣніемъ или ненамѣреннымъ отпаденіемъ или отдаленіемъ отъ божественной полноты, но такъ какъ результаты этого отпаденія увѣковѣчиваются въ своей конечности, и міръ съ Богомъ не возсоединяется, то основной характеръ гностицизма остается и здѣсь во всей силѣ. Творецъ неба и земли—Диміургъ или Архонтъ—является и здѣсь совершенно отдѣльнымъ отъ верховнаго Божества, но не злымъ, а только ограниченнымъ существомъ. Этотъ первый видъ представляется гностицизмомъ *египетскимъ*; сюда принадлежатъ какъ зачаточная форма гностицизма, въ ученіи Керинеа (современника ап. Іоанна Богослова и «наученнаго въ Египтѣ», по свидѣтельству св. Иринея), такъ и самыя богатыя содержаніемъ, наиболѣе обработанныя и долговѣчныя ученія, а именно системы Валентина и Василида—Платона и Аристотеля гностицизма, съ ихъ

многочисленными и разнообразно развѣтвленными школами; сюда же должно отнести египетскихъ офитовъ, оставившихъ намъ памятникъ своего ученія, на коптскомъ языкѣ, въ книгѣ: «Пистисъ Софія». 2) Гностическое раздвоеніе выступаетъ съ полною рѣзкостью, именно въ космогоніи: міръ признается прямо злонамѣреннымъ созданіемъ противобожественныхъ силъ. Таковъ гнозисъ сиро-халдейскій, куда принадлежатъ азіатскіе офиты или нахашены, ператы, сиѳіане, каиниты, элкесаиты, послѣдователи Юстина (не смѣшивать со св. Іустиномъ философомъ и мученикомъ), затѣмъ Сатурнилъ и Вардесанъ; связующимъ звеномъ между египетскимъ и сиро-халдейскимъ гнозисомъ могутъ служить послѣдователи Симона Волхва и Менандра. 3) Гнозисъ мало-азійскій, представляемый, главнымъ образомъ, Кердономъ и Маркіономъ; здѣсь гностическія антитезы выступаютъ не столько въ космогоніи, сколько въ религіозной исторіи; противуположность—не между злымъ и добрымъ твореніемъ, а между злымъ и добрымъ *закономъ* (*антиномизмъ*), между ветхозавѣтнымъ началомъ формальной правды и евангельской заповѣдью любви.

IV. *Источники и литература*: «Πίστις Σοφία», изд. Петерманна; св. Иринея Ліонскаго пять книгъ противъ ересей (многократно издавались со временъ Эразма Роттердамскаго; есть русскій переводъ священника П. А. Преображенскаго, М. 1871); Ипполита, «Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων», первое изд. E. Miller (Оксфордъ, 1851; англ. переводъ въ собраніи «Antenicene Christian library»); Климента Александрійскаго, въ «Строматахъ» и въ «Ἐπιτομαὶ ἐκ τῶν Θεοδότου κτλ».—Значеніе второстепенныхъ источниковъ имѣютъ сочиненія противъ гностиковъ Тертулліана, св. Епифанія и блаж. Ѳеодорита. Важнѣйшія сочиненія о гностицизмѣ съ конца прошлаго вѣка: Münter «Versuch über die christl. Alterthümer der Gnostiker»; Neander, «Genetische Entwickelung d. gnost. Syst.»; Matter, «Histoire critique du Gn.»; J. J. Schmidt, «Verwandschaft der gn. Lehre mit den Religionssystemen des Or.»; Möhler, «Ursprung des Gn.»; Baur, «Die christl. Gnosis». Всѣ эти сочиненія значительно устарѣли. Изъ новѣйшихъ изслѣдователей гностицизма слѣдуетъ назвать Hilgenfeld'a и въ особенности Harnack'a (Zur Quellenkritik der Gesch. d. Gn.» и др.). На русскомъ языкѣ есть замѣчательное сочиненіе прот. А. М. Иванцова-Платонова: «Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ», посвященное преимущественно гностицизму, но, къ сожалѣнію, остановившееся на первомъ томѣ (изслѣдованіе источниковъ).

Дунсъ Скотъ (Johannes Dunsius Scotus), — по прозванію Doctor subtilis, также Dr. Marianus)—послѣдній и самый оригинальный представитель золотого вѣка средневѣковой схоластики и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ предвѣстникъ иного міровоззрѣнія, род., по всей вѣроятности, въ г. Дунсѣ (въ южн. Шотландіи), по другимъ предположеніямъ — въ Нортумберландѣ или въ Ирландіи; показанія о годѣ рож. колеблются между 1260 и 1274 гг. Свѣдѣнія о жизни Д. Скота имѣютъ наполовину легендарный характеръ. Несомнѣнно, что онъ съ большимъ успѣхомъ преподавалъ теологію въ Оксфордѣ, а потомъ въ Парижѣ. Здѣсь въ 1305 г. онъ защитилъ докторскую диссертацію, въ которой отстаивалъ (противъ доминиканцевъ-томистовъ) изначальную непорочность Пресв. Дѣвы (Immaculata Conceptio). По легендѣ, на этомъ диспутѣ произошло чудо въ пользу Д. Скота: мраморная статуя Богородицы одобрительно кивала ему головою. Исторически достовѣрно, что парижскій факультетъ призналъ доводы Д. Скота настолько убѣдительными, что тогда же постановилъ требовать впредь ото всѣхъ, ищущихъ ученой степени, клятвеннаго исповѣданія вѣры въ непорочное зачатіе (за пять съ половиною вѣковъ до провозглашенія этого догмата папою Піемъ IX). Вызванный въ Кёльнъ по церковнымъ дѣламъ, Д. Скотъ скончался тамъ отъ апоплексическаго удара, какъ полагаютъ, въ 1308 г.— По преданію, Д. Скотъ казался въ первой молодости чрезвычайно тупоумнымъ и лишь послѣ одного таинственнаго видѣнія сталъ обнаруживать свои богатыя духовныя силы. Кромѣ богословія и философіи, онъ пріобрѣлъ обширныя свѣдѣнія въ языкознаніи, математикѣ, оптикѣ и астрологіи. Въ свою непродолжительную жизнь онъ написалъ очень много; полное собраніе его сочиненій (изданіе Ваддинга, Ліонъ, 1639 г.) заключаетъ въ себѣ 12 томовъ in folio. Главныя его соч.—комментаріи на Аристотеля, Порфирія и въ особенности на Петра Ломбарда.—Чѣмъ былъ Ѳома Аквинскій для доминиканцевъ (привилегированнымъ учителемъ ордена), тѣмъ же сдѣлался Д. Скотъ для францисканцевъ; полагаютъ, поэтому, что онъ самъ былъ изъ монаховъ св. Франциска, но это не доказано; существенная противоположность его ученія томизму достаточно объясняетъ приверженность къ нему францисканцевъ. Насколько допускали общіе предѣлы схоластическаго міросозерцанія, Д. Скотъ былъ эмпирикомъ и индивиду-

алистомъ, твердымъ въ религіозно-практическихъ принципахъ и скептикомъ относительно истинъ чисто-умозрительныхъ (въ чемъ можно видѣть одно изъ первыхъ проявленій британскаго національнаго характера). Онъ не обладалъ, да и не считалъ возможнымъ обладать, стройной и всеобъемлющею системою богословско-философскихъ знаній, въ которой частныя истины выводились бы a priori изъ общихъ принциповъ разума. Съ точки зрѣнія Д. Скота, все дѣйствительное познается только эмпирически, чрезъ свое дѣйствіе, испытываемое познающимъ. Внѣшнія вещи дѣйствуютъ на насъ въ чувственномъ воспріятіи, и наше познаніе со стороны реальности своего содержанія зависитъ отъ предмета, а не отъ субъекта; но, съ другой стороны, оно не можетъ всецѣло зависѣть отъ предмета, ибо въ такомъ случаѣ простое воспріятіе предмета или его присутствіе въ нашемъ сознаніи составляло бы уже совершенное познаніе, тогда какъ на самомъ дѣлѣ мы видимъ, что совершенство познанія достигается лишь усиліями ума, обращаемыми на предметъ. Нашъ умъ не есть носитель готовыхъ идей или пассивная tabula rasa; онъ есть потенція мыслимыхъ формъ (species intelligibiles), посредствомъ которыхъ онъ и преобразуетъ единичныя данныя чувственнаго воспріятія въ общія познанія. То, что такимъ образомъ познается или мыслится умомъ въ вещахъ, сверхъ чувственныхъ данныхъ, не имѣетъ *реальнаго* бытія отдѣльно отъ единичныхъ вещей; но оно не есть также наша субъективная мысль только, а выражаетъ присущія предметамъ *формальныя* свойства или различія; а такъ какъ различія сами по себѣ, безъ различающаго ума, немыслимы, то, значитъ, объективное, независимое отъ нашего ума существованіе этихъ формальныхъ свойствъ въ вещахъ возможно лишь поскольку ихъ первоначально различаетъ другой умъ, именно умъ божественный. Какимъ образомъ въ дѣйствительномъ (актуальномъ) познаніи формальныя свойства вещей (не исчерпываемыя единичными явленіями) совпадаютъ съ соотвѣтствующими формальными идеями нашего ума, и гдѣ ручательство такого совпаденія — на этотъ вопросъ о сущности познанія и критеріи истины мы не находимъ у Д. Скота, какъ и у проч. схоластиковъ, вразумительнаго отвѣта. Рѣзче другихъ схоластиковъ различая вѣру отъ знанія, Д. Скотъ рѣшительно отрицалъ подчиненное отношеніе наукъ къ теологіи. Теологія, по Д. Скоту, не есть наука умозрительная или теоретическая; она изобрѣтена не для избѣжанія невѣдѣнія; при ея обширномъ объемѣ, она могла бы содержать гораздо

больше знаній, чѣмъ теперь въ ней содержится; но ея задача не въ этомъ, а въ томъ, чтобы посредствомъ частаго повторенія однѣхъ и тѣхъ же практическихъ истинъ побудить слушателей къ исполненію предписаннаго. Теологія есть врачевіе духа (medicina mentis); она основана на вѣрѣ, имѣющей своимъ прямымъ предметомъ не природу Божества, а волю Божію. Вѣра, какъ пребывающее состояніе, а также самые акты вѣры и, наконецъ, послѣдующее за вѣрой „видѣніе", суть состоянія и акты не умозрительные, а *практическіе*. Теоретическія познанія о Божествѣ мы имѣемъ лишь настолько, насколько это необходимо для нашего духовнаго благополучія; при этомъ Божество познается нами эмпирически чрезъ испытываніе Его дѣйствій, частью въ физическомъ мірѣ, частью въ историческомъ откровеніи. Бога мы не можемъ понимать, а только воспринимать въ Его дѣйствіяхъ. Соотвѣтственно этому Д. Скотъ отвергалъ апріорно онтологическое доказательство бытія Божія, допуская только космологическое и телеологическое. Разсматривая міръ и міровую жизнь въ ихъ положительныхъ и отрицательныхъ свойствахъ, разумъ познаетъ Божество какъ совершенную первопричину, цѣлесообразно дѣйствующую, но о собственной индивидуальной дѣйствительности Божіей мы можемъ имѣть лишь смутное познаніе. Внутреннія опредѣленія божества (троичность и проч.), сообщаемыя въ христіанскомъ вѣроученіи, не могутъ быть выведены или доказаны разумомъ: они не имѣютъ также характера истинъ самоочевидныхъ, а принимаются лишь въ силу авторитета ихъ сообщающаго. Однако, эти данныя откровенія, будучи свыше сообщены человѣку, становятся затѣмъ предметомъ разумнаго мышленія, извлекающаго изъ нихъ систематическое знаніе о вещахъ божественныхъ. На этомъ основаніи и Д. Скотъ предается умозрѣніямъ о предметахъ вѣры, первоначально недоступныхъ разуму. Хотя Богъ самъ по себѣ есть существо абсолютно простое (simpliciter simplex), невыразимое ни въ какомъ понятіи, и слѣдовательно Его атрибуты или совершенства не могутъ имѣть въ Немъ особой реальности, однако, они различаются формально. Первое такое различіе — разума и воли. Разумность Божія явствуетъ изъ Его совершенной причинности, т. е. изъ всеобщаго порядка или связи мірозданія; воля Его доказывается случайностью единичныхъ явленій. Ибо если эти явленія въ своей реальности не суть только слѣдствія общаго разумнаго порядка, а имѣютъ независящую отъ него собственную причинность, которая однако подчинена Богу, какъ

первой причинѣ, то, слѣдовательно, сама первая причина, помимо своего разумнаго дѣйствія, имѣетъ еще другое, произвольное, или существуетъ какъ воля. Но какъ существо абсолютное, или совершенное въ себѣ, Богъ не можетъ имѣть разумъ и волю только по отношенію къ другому, тварному бытію. Въ Немъ самомъ существуютъ двѣ вѣчныя внутреннія processiones: разумная и волевая—вѣдѣніе и любовь; первою рождается божественное Слово или Сынъ, второю изводится Духъ Св., а единое начало обоихъ есть Богъ-Отецъ. Всѣ вещи находятся въ умѣ Божіемъ какъ идеи, т. е. со стороны своей познаваемости, или какъ предметы познанія; но такое бытіе не есть настоящее или совершенное, ибо по Д. Скоту идеальность *меньше* реальности. Для произведенія настоящей реальности къ идеямъ ума (божественнаго) должна привходить свободная воля Божія, которая и есть окончательная причина всякаго бытія, не допускающая дальнѣйшаго изслѣдованія.

Въ философской метафизикѣ Д. Скота характерны его взгляды на матерію и его пониманіе индивидуальнаго бытія (principium individuationis). Д. Скотъ понимаетъ всеобщность отрицательно—не какъ полноту всѣхъ опредѣленій, а напротивъ, какъ ихъ отсутствіе: самое общее бытіе для него есть самое неопредѣленное, пустое; таковымъ онъ признаетъ матерію самоё по себѣ (materia prima). Онъ не раздѣляетъ ни Платонова взгляда, по которому матерія есть не сущее (τὸ μὴ ὄν), ни Аристотелева, по которому она есть только потенціальное бытіе (τὸ δυνάμει ὄν): по Д. Скоту матерія актуально выдѣляется изъ ничего и есть дѣйствительный предѣлъ творенія. Все существующее (кромѣ Бога) слагается изъ матеріи и формы. Существованіе матеріи или ея реальность независима отъ формы, которою опредѣляется только качество матеріальнаго бытія. Различныя подраздѣленія матеріи, различаемыя Д. Скотомъ, выражаютъ только различныя степени опредѣленности, которую матерія получаетъ отъ своего соединенія съ формой; сама же по себѣ, она вездѣ и всегда одна и та же. Такимъ образомъ понятіе матеріи у Д. Скота совпадаетъ съ понятіемъ всеобщей субстанціи, единаго реальнаго субстрата всѣхъ вещей. Неудивительно, поэтому, что, вопреки всѣмъ схоластическимъ авторитетамъ, Д. Скотъ приписывалъ матерьяльность человѣческимъ душамъ и ангеламъ. Весьма замѣчателенъ слѣдующій аргументъ: чѣмъ какая-нибудь форма совершеннѣе, тѣмъ она дѣйствительнѣе (актуальнѣе), а чѣмъ она актуальнѣе, тѣмъ силь-

нѣе внѣдряется она въ матерію и прочнѣе ее съ собою соединяетъ; но формы ангела и разумной души суть совершеннѣйшія и актуальнѣйшія, и слѣдовательно, всецѣло соединяютъ съ собою матерію, а потому и не подвергаются количественному распаденію, такъ какъ имѣютъ свойство силы единящей.

Полагая въ основу всего существующаго въ мірѣ единую неопредѣленную матерію или субстанцію и понимая совершенство какъ форму, всецѣло овладѣвшую матеріей и опредѣлившую ее, Д. Скотъ представлялъ себѣ мірозданіе какъ постепенное восхожденіе отъ общаго къ индивидуальному, отъ слитнаго къ раздѣльному, отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному, отъ несовершеннаго къ совершенному. Невольно соединяя схоластическія понятія съ древними образами сѣверной миѳологіи, онъ сравниваетъ вселенную съ огромнымъ деревомъ, котораго корень—первая матерія, стволъ—видимое вещество, вѣтви—физическія тѣла, листья—организмы, цвѣты—человѣческія души, а плоды—ангелы. Д. Скотъ первый изъ философовъ христіанскаго міра сталъ въ космологіи на точку зрѣнія генетическую, ясно и рѣшительно высказалъ ту идею постепеннаго развитія (снизу вверхъ), которая во всей своей односторонности была въ наши дни разработана его соотечественникомъ, Гербертомъ Спенсеромъ. Представленія вселенной, какъ самостоятельнаго, изъ себя развивающагося цѣлаго, есть философская заслуга Д. Скота, хотя онъ не сумѣлъ связать этой идеи съ основными истинами теологіи, въ которыя искренно вѣрилъ. Въ какомъ дѣйствительномъ отношеніи формы природнаго бытія находятся къ соотвѣтствующимъ идеямъ божественнаго ума? И далѣе: если идеи божественнаго ума становятся дѣйствительными вещами чрезъ привхожденіе къ нимъ актовъ божественной воли, а, съ другой стороны, основа всякаго реальнаго бытія въ мірѣ есть всеобщая субстанція или первая матерія, то спрашивается: въ какомъ же отношеніи между собою находятся эти два первоначала всякой реальности? Удовлетворительнаго, въ философскомъ смыслѣ, рѣшенія обоихъ этихъ вопросовъ мы не находимъ у Д. Скота. Отожествляя всеобщее съ неопредѣленнымъ въ своей materia prima и видя въ ней низшую ступень, minimum бытія, Д. Скотъ естественно признавалъ положительный полюсъ бытія, maximum реальности, за существованіемъ единичнымъ или индивидуальнымъ, какъ представляющимъ высшую степень опредѣленности. Вопреки большинству своихъ предшественниковъ и современниковъ въ философіи Д. Скотъ

понималъ индивидуальность не какъ что-то привходящее (accidens) къ сущности, а какъ нѣчто существенное, само по себѣ (entitas). Совокупность свойствъ, характеризующихъ Сократа и отвѣчающихъ на вопросъ, что есть Сократъ — такъ назыв. у схоластиковъ quiditas—еще не составляетъ индивидуальнаго существа Сократа, какъ *этого* лица, ибо вся эта совокупность мыслимыхъ свойствъ могла бы принадлежать нѣсколькимъ субъектамъ и слѣдовательно, не есть настоящая индивидуальность *этого* субъекта, дѣйствительнаго Сократа. Эта послѣдняя не есть что либо качественно опредѣлимое, она не можетъ быть высказана какъ что-нибудь, а только указана какъ *это*. Эта неизреченная индивидуальная сущность не есть ни матерія, ни форма, ни сложное изъ обоихъ, а крайняя реальность всякаго существа (ultima realitas entis). Ученики Д. Скота изобрѣли для его principium individuationis названіе haecceitas, въ противоположность съ quidditas.

Въ антропологіи Д. Скота особенно замѣчательны слѣдующія положенія: человѣкъ есть совершеннѣйшее соединеніе совершеннѣйшей формы съ совершеннѣйшею матеріей. Души творятся непосредственными актами воли Божіей. Безсмертіе души не можетъ быть доказано разумомъ и принимается только вѣрою. Душа не отличается реально отъ своихъ силъ и способностей; онѣ—не accidentia душевной субстанціи, а сама душа, въ опредѣленныхъ состояніяхъ и дѣйствіяхъ или въ опредѣленномъ отношеніи къ чему-либо. Между извѣстными мыслителями, не только средневѣковыми, но и всѣхъ временъ, Д. Скотъ—единственный, который вполнѣ рѣшительно и отчетливо признавалъ свободу воли, съ исключеніемъ всякаго детерминизма [1]). Воля есть причина, которая можетъ сама себя опредѣлять. Въ силу своего самоопредѣленія воля есть достаточная или полная причина всякаго своего акта. Поэтому она не подлежитъ никакому принужденію со стороны предмета. Никакое предметное благо не вызываетъ съ необходимостью согласія воли, но воля свободно (отъ себя) соглашается на то или другое благо, и такимъ образомъ можетъ свободно соглашаться на меньшее, какъ и на большее благо. Наша воля не только есть настоящая причина нашихъ дѣйствій, но и единственная причина самихъ хотѣній. Если воля въ данномъ случаѣ

---

[1]) Изъ менѣе извѣстныхъ схоластиковъ предшественникомъ его индетерминизма былъ Вильгельмъ Оверискій († 1249), которому принадлежитъ опредѣленіе: voluntas sui juris suaeque potestatis est.

хотѣла того или другого, то этому нѣтъ никакой другой причины, кромѣ той, что воля есть воля, какъ для того, что тепло согрѣваетъ, нѣтъ иной причины, кромѣ той, что тепло есть тепло. Замѣчательна по своей безукоризненной точности слѣдующая краткая формула „утонченнаго доктора“: не иное что, какъ сама воля, есть полная (или цѣльная) причина хотѣнія въ волѣ (nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate). Съ ученіемъ о свободѣ воли тѣсно связано ученіе о первенствѣ (приматѣ) воли надъ умомъ. Воля есть сила самоопредѣляющаяся и самозаконная, она можетъ хотѣть и не хотѣть, и это зависитъ отъ нея самой, тогда какъ умъ опредѣляется къ своему дѣйствію (мышленію и познанію) съ троякою необходимостью: 1) собственною природою, въ силу которой онъ есть только способность мышленія, и не въ его власти мыслить или не мыслить; 2) данными чувственнаго воспріятія, опредѣляющими первоначальное содержаніе мышленія, и 3) актами воли, обращающей вниманіе ума на тотъ или другой предметъ и тѣмъ опредѣляющей дальнѣйшее содержаніе и характеръ мышленія. Согласно съ этимъ, Д. Скотъ различаетъ первое разумѣніе или мышленіе, опредѣляемое природой ума и первоначальными предметными данными (intellectio sive cogitatio prima), и второе, опредѣляемое волей (i. s. c. secunda). Актъ ума долженъ находиться во власти воли, дабы она могла отвращать умъ отъ одного мыслимаго и обращать его къ другому, ибо иначе умъ остался бы навсегда при одномъ познаніи предмета, первоначально ему даннаго. Умъ (въ „первомъ мышленіи“) лишь предлагаетъ волѣ возможныя сочетанія идей, изъ которыхъ воля сама выбираетъ желательное ей и передаетъ его уму для дѣйствительнаго и отчетливаго познанія. Такимъ образомъ, если умъ бываетъ причиною хотѣнія, то лишь причиной *служебною* относительно воли (causa subserviens voluntati). Всѣ свои психологическія разсужденія Д. Скотъ старается оправдать эмпирически, обращаясь къ внутреннему опыту, какъ къ высшей инстанціи. „Что это такъ—говоритъ онъ,—явствуетъ изъ достовѣрнаго опыта, какъ всякій можетъ испытать въ себѣ самомъ“.

Признаніе первенства воли надъ умомъ существенно предопредѣляетъ и *этическое ученіе* Д. Скота. Основаніе нравственности (какъ и религіи) есть наше желаніе блаженства. Это желаніе удовлетворяется не въ теоретической, а въ практической области духа. Окончательная цѣль нравственной жизни или верховное благо (summum bonum) заключается не въ *созерцаніи*

абсолютной истины или Бога, какъ полагалъ Ѳома съ большинствомъ схоластиковъ, а въ извѣстномъ аффектѣ воли, именно въ совершенной любви къ Богу, реально насъ съ Нимъ соединяющей. Норма нравственности есть единственно Божья воля, предписывающая намъ законы дѣятельности, какъ естественные, такъ и религіозно-положительные. Праведность состоитъ въ исполненіи этихъ законовъ; грѣхъ есть функціональное нарушеніе праведности, а не какое-нибудь существенное извращеніе нашей души. Ничто, кромѣ Бога, не имѣетъ собственнаго достоинства, а получаетъ положительное или отрицательное значеніе исключительно отъ воли Божіей, которую Д. Скотъ понимаетъ, какъ безусловный произволъ. Богъ хочетъ чего-нибудь не потому, что оно добро, а, напротивъ, оно есть добро только потому, что Богъ его хочетъ; всякій законъ праведенъ лишь, поскольку онъ принимается божественною волею. Единственно отъ произволенія Божія зависѣло поставить условіемъ нашего спасенія воплощеніе и крестную смерть Христа; мы могли бы быть спасены и другими способами. Въ христологіи своей Д. Скотъ, при всемъ желаніи быть правовѣрнымъ, невольно склоняется къ несторіанскому и адоптіанскому воззрѣнію: по его представленію, Христосъ, рожденный какъ совершенный *человѣкъ* Пресв. Дѣвою (которая т. о. по Д. Скоту, несмотря на свое непорочное зачатіе, не была въ собственномъ смыслѣ Богородицею), достигаетъ совершеннаго единенія съ божественнымъ Логосомъ и становится Сыномъ Божіимъ. Только скептическія оговорки Д. Скота о безсиліи разума въ вопросахъ вѣры не дозволили ему сдѣлаться формальнымъ еретикомъ. Впрочемъ, и относительно вѣры онъ допускаетъ сомнѣніе, отрицая только сомнѣніе побѣждающее.

Ученіе Д. Скота имѣетъ положительныя достоинства, поднимающія его надъ общимъ уровнемъ средневѣковой схоластики. Сюда относятся: его разумный эмпиризмъ, не дозволяющій выводить конкретную дѣйствительность изъ общихъ принциповъ; его несогласіе съ девизомъ схоластиковъ: philosophia theologiae ancilla; его болѣе реальное пониманіе субстанціи вообще и духовныхъ сущностей въ особенности; его представленіе міра, какъ имманентно-развивающагося цѣлаго, признаніе самостоятельности и безусловнаго значенія за индивидуальнымъ бытіемъ; наконецъ, его болѣе вѣрное духу Христову, нежели духу Аристотелеву, убѣжденіе, что истинная жизнь не сводится къ мышленію ума и что любовь выше созерцанія. Но всѣ эти важныя достоинства не могутъ искупить

кореннаго грѣха Скотовой системы — ея безусловнаго *волюнтаризма*, который приводитъ „утонченнаго доктора“ къ заключеніямъ нелѣпымъ и запутываетъ его философію въ безысходныя противорѣчія. Ясно, въ самомъ дѣлѣ, что безусловная самопричинность человѣческой воли несовмѣстима съ таковою же причинностью воли Божіей; что нравственное безразличіе и безусловный произволъ, приписанные Богу, противорѣчатъ понятію божества, какъ верховнаго Разума и совершенной Любви; наконецъ, что принципъ чистой произвольности какъ со стороны человѣческой, такъ и со стороны Божіей совершенно разрушаетъ всякое понятіе о цѣлесообразномъ міровомъ строѣ и о генетическомъ естественномъ развитіи вселенной Ученики Д. Скота: Johannes a Landuno (сближавшій мнѣнія своего учителя съ идеями Аверроэса), Franciscus de Mayronis (dr. illuminatus, или magister acutus abstractionum), Antonius Andreae (doctor dulcifluus), Johannes Bassolius, Walter Burlacus (doctor planus et perspicuus), Nicolaus de Lyra, Petrus de Aquila (doctor ornatissimus). Ничего существеннаго къ ученію Д. Скота эти писатели не прибавили.

Литература. Многочисленныя біографіи Д. Скота (Matthaeus Veglensis, Wadding, Ferchi, Guzman, Janssen, Colganus) принадлежатъ къ XVII в. и не имѣютъ значенія достовѣрныхъ источниковъ. Объ ученіи Д. Скота: Albergoni, „Resolutio doctrinae Scoticae“ (1643); Hieron. de Fortino, „Summa theologica ex Scoti operibus“; Johann. de Rada, „Controversiae theol. inter Thom. et Sc.“ (Вен., 1599); Bonaventura Baro, „J. D. S. defensus“ (1664); Ferrari, „Philosophia-rationibus J. D. S.“ (Вен., 1746). Въ новѣйшей литературѣ только K. Werner, „J. D. S.“ (Вѣна, 1881), и Pluzanski, „Essai sur la philosophie de Duns Scot“ (Пар., 1887).

Каббала (Qabbalah) — мистическое ученіе и мистическая практика въ еврействѣ, сохранявшаяся первоначально устнымъ преданіемъ, что̀ обозначается и самымъ евр. словомъ (*принятіе*, въ объективномъ смыслѣ—*преданіе*). Мнѣнія о древности каббалы расходятся болѣе чѣмъ на 3.000 лѣтъ—отъ эпохи Авраама и до XIII в. по Р. Хр. Признаніе за каббалой до-библейской древности не имѣетъ историческаго характера, другое же крайнее мнѣніе (о позднемъ средневѣковомъ происхожденіи каббалы) основано на недоразумѣніи: главные памятники каббалистической письменности въ ихъ настоящемъ видѣ дѣйствительно явились въ

среднiе вѣка, но нельзя отождествлять ихъ съ самымъ содержаніемъ каббалы, т. е. съ тѣмъ кругомъ мистическихъ традиціонныхъ идей, которыя сохранялись втайнѣ отъ непосвященныхъ, частью въ устномъ преданіи учителей, частью въ отрывочныхъ, недошедшихъ до насъ записяхъ. Ясные слѣды каббалистическихъ понятій и терминовъ въ Новомъ Завѣтѣ, а еще болѣе прямыя указанія на каббалу въ древнѣйшихъ частяхъ Талмуда, относящихся къ первымъ вѣкамъ нашей эры, свидѣтельствуютъ о существованіи еврейской теософіи по крайней мѣрѣ около Р. Хр. Въ *Мишнѣ* читается такое изреченіе: „не излагають *дѣла о началахъ* (міра) въ присутствіи двухъ, а *дѣла колесницы* (Божіей)—въ присутствіи одного, развѣ только у него свой умъ для этого“. Здѣсь въ подчеркнутыхъ словахъ указываются два подраздѣленія умозрительной каббалы (см. ниже). Съ этимъ изреченіемъ уже въ іерусалимской (болѣе древней) *Гемарѣ* связанъ длинный діалогическій разсказъ, трактующій о томъ, какъ опасно неосторожное отношеніе къ тайному теософическому ученію, которое такимъ образомъ предполагается здѣсь какъ нѣчто уже установившееся. Съ достаточною увѣренностью можно утверждать, что каббала возникла не ранѣе вавилонскаго плѣненія и не позже послѣднихъ Асмонеевъ. Какъ изъ столкновенія еврейской религіозной мысли съ греческою философіей возникли оригинальныя умозрѣнія Филона, такъ болѣе раннее взаимодѣйствіе той же мысли съ вавилоно-персидской магіей и теософіей породило каббалу. Дальнѣйшія греческія, греко-іудейскія, греко-египетскія и христіанскія вліянія на развитіе каббалы, этимъ не исключаются, но они остались второстепенными; основа была прочно заложена въ Вавилонѣ и въ Персіи.

Каббала раздѣляется вообще на *умозрительную* (каббала іюнит) и *практическую* (каббала маасит). Умозрительная каббала состоитъ опять изъ двухъ главныхъ частей или „дѣлъ“: *космогоніи*—маасе берешит, буквально *дѣло* (о томъ, что) *въ началѣ*, и *теософіи*—маасе меркаба, буквально *дѣло колесницы* или *чертога Божія*. Впрочемъ, космогоническія и теософическія умозрѣнія каббалы переходятъ одно въ другое и не поддаются отдѣльному изложенію. Главные письменные памятники умозрительной каббалы суть *Сефер Іецира* (Книга созданія) и *Зогаръ* (Блескъ). Первая приписывается праотцу Аврааму, но въ дѣйствительности относится къ началу среднихъ вѣковъ; въ IX в. на нее уже писались комментаріи какъ на старинный авторитетъ, вѣроятно

она составлена въ VI или VII в. Зогаръ приписывается каббалистами ученику знаменитаго р. Акибы, р. Симону бенъ-Іохаю (II в.), но такъ какъ въ этомъ темномъ писаніи находятся ясныя указанія на мусульманъ и даже намекъ на смерть папы Николая III (1280), то его съ полною вѣроятностью относятъ ко времени около 1300 г. и авторомъ его признаютъ испанскаго раввина Моисея да-Леона. Обѣ книги напечатаны въ первый разъ въ Мантуѣ, въ 1558—62 гг. Кромѣ этихъ основныхъ текстовъ, въ образованіи умозрительной системы каббалы имѣли особенное значеніе *Сефер-га-Бахир*, сочиненіе р. Исаака слѣпого (XIII в.), затѣмъ *Пардес-Римоним*—р. Моисея Кордуанскаго, и наконецъ писанія р. Исаака Лурія, по прозванію Льва (ари). Оба послѣдніе жили въ XVI в. и ими завершается внутреннее развитіе еврейскаго каббализма. Съ XV в. являются каббалисты и между христіанскими писателями: въ Италіи — Пико-де-Мирандола; въ Германіи — Рейхлинъ („De arte cabbalistica“ и „De Verbo mirifico“), Корнелій Агриппа ф.-Неттесгеймъ („De occulta philosophia“), и Парацельсъ; во Франціи — Вильгельмъ Постель (XVI в.); въ Англіи—Робертъ Флуддъ или de Fluctibus и Генрихъ Моръ (XVI—XVII вв.). Съ другой стороны, взаимодѣйствіе между христіанствомъ и еврействомъ на почвѣ каббалы породило мессіанское движеніе Саббатая Цеви (XVII в.), Франка и франкистовъ (XVIII в.) и, наконецъ, хасидизмъ, съ его цадиками, донынѣ процвѣтающій въ юго-зап. Россіи и Галиціи.

Умозрительное ученіе каббалы исходитъ изъ идеи сокровеннаго, неизреченнаго Божества, которое, будучи выше всякаго опредѣленія какъ ограниченія, можетъ быть названо только *ен — соф*, т. е. ничто или Безконечное. Чтобы дать въ себѣ мѣсто конечному существованію, энсофъ долженъ самъ себя ограничить. Отсюда „тайна стягиваній“ (*сод цимцум*)—такъ называются въ каббалѣ эти самоограниченія или самоопредѣленія абсолютнаго, дающія въ немъ мѣсто мірамъ. Эти самоограниченія не измѣняютъ неизреченнаго въ немъ самомъ, но даютъ ему возможность проявляться, т. е. быть и для другого. Первоначальное основаніе или условіе этого „другого“, по образному представленію каббалистовъ, есть то пустое мѣсто (въ первый моментъ—только точка), которое образуется внутри абсолютнаго отъ его самоограниченія или „стягиванія“. Благодаря этой пустотѣ, безконечный свѣтъ энсофа получаетъ возможность „лучеиспусканія“ или эманаціи (такъ какъ есть *куда* эманировать). Свѣтъ этотъ не есть чув-

ственный, а умостигаемый, и его первоначальные лучи суть основныя формы или категоріи бытія — это 32 „пути премудрости“, именно 10 цифръ или сферъ (*сефирот*) и 22 буквы еврейскаго алфавита (3 основныхъ, 7 двойныхъ, 12 простыхъ), изъ которыхъ каждой соотвѣтствуетъ особое имя Божіе. Какъ посредствомъ 10 цифръ можно исчислить все, что угодно, и 22 буквъ достаточно, чтобы написать всевозможныя книги, такъ неизреченное Божество посредствомъ 32 путей открываетъ всю свою безконечность. Насколько можно понять, различіе между сефиротами и буквами именъ Божіихъ въ этомъ откровеніи состоитъ въ томъ, что первыя выражаютъ сущность Божества въ „другомъ“ или *объективную* эманацію (прямые лучи божественнаго свѣта), тогда какъ буквенныя имена суть обусловленныя этою эманаціей *субъективныя* самоопредѣленія Божества (лучи отраженные).

Вотъ названія 10 сефиротъ: 1) Вѣнецъ (кетэр), 2) Мудрость (Хокмà), 3) Умъ (Бинá), 4) Милость или Великодушіе (Хэседъ или Гедулà); 5) Крѣпость или Судъ (Гебура или Динъ, также Пахад); 6) Красота или Великолѣпіе (Тифэрет); 7) Торжество (Нэцах); 8) Слава или Величіе (Ход); 9) Основаніе (Іесод) и 10) Царство (Малхут). Мыслимые какъ члены одного цѣлаго, сефироты образуютъ форму совершеннаго существа—первоначальнаго человѣка (*Адамъ-Кадмон*). Для большей наглядности каббалисты указываютъ соотвѣтствіе отдѣльныхъ сефиротъ съ наружными частями человѣческаго тѣла: Кетэр—это чело, Хокмà и Бинà—два глаза, Хэсед и Дин—двѣ руки, Тифэрет—грудь, Нэцах и Ход—бедра, Іесод и Малхут—двѣ ноги.—Такое представленіе осложняется внесеніемъ половыхъ отношеній въ „дерево сефиротъ“. Вообще каббалисты въ области божественныхъ эманацій различали само Божество, какъ проявляющееся, отъ его проявленія или „обитанія“ въ другомъ, которое они называли *Шекина* (скинія) и представляли какъ женскую сторону Божества. Шекина иногда отожествляется съ послѣднею сефирой—малхут, которой, какъ женскому началу, противуполагаются всѣ прочія, какъ мужское, при чемъ уже теряется аналогія съ человѣческимъ тѣломъ. Еще сложнѣе представляется это отношеніе въ книгѣ Зогаръ. Здѣсь образуемый сефиротами Адамъ-Кадмонъ совмѣщаетъ въ себѣ три или даже четыре лица. Сефира — Милость или Великодушіе съ тремя правыми или мужескими сефиротами, образуетъ Длинное Лице (Арик-Анпин), или Отца (Аба); противуположная ему сефира Крѣпость или Судъ, съ

тремя лѣвыми или женскими сефиротами, образуетъ Короткое Лице (Зеир-Анпин) или Мать (Ума); происходящая изъ ихъ соединенія сефира Красота или Великолѣпіе называется „Столпъ Середины“ (Амуда Деэмцоита) и представляется иногда какъ новое лице или сынъ; остающаяся затѣмъ первая высшая сефира Вѣнецъ иногда относится къ Отцу, иногда же принимается за особое лице — Вѣчный Богъ какъ такой или „Ветхій деньми“ (Атик-Йомин).

Сефироты суть общія основныя формы всякаго бытія. Обусловленная этими формами конкретная вселенная представляетъ различныя степени удаленія божественнаго свѣта отъ его первоисточника. Въ непосредственной близости и совершенномъ единствѣ съ Божествомъ находится Міръ Сіяній (Ацилут). Большее или меньшее различеніе отъ Божества представляютъ дальнѣйшіе три міра, которые, по своеобразной методѣ каббалистовъ, выводятся слѣдующимъ образомъ: въ началѣ книги Бытія (I и II гл.) отношеніе Божества къ міру выражено тремя глаголами — *творить* (бара́), *создавать* (іецэр) и *дѣлать* (аса́); отсюда три различныхъ міра: міръ „творенія“ (*бріа́*), т. е. область творческихъ идей и живущихъ ими чистыхъ духовъ, затѣмъ міръ „созданія“ (*іецира*)—область душъ или живыхъ существъ, и наконецъ міръ „дѣланія“ (*асіа*)—сфера матеріальныхъ явленій, нашъ видимый физическій міръ. Эти міры не раздѣлены между собою внѣшнимъ образомъ, а какъ бы включены другъ въ друга, подобно концентрическимъ кругамъ. Низшіе міры реализуютъ то, что болѣе идеально содержится въ высшихъ, а существа и предметы высшихъ міровъ, воспринимая изъ перваго источника божественныя вліянія, передаютъ ихъ низшимъ, служа такимъ образомъ каналами или „сосудами“ (*келим*) благодати. Человѣкъ принадлежитъ заразъ ко всѣмъ мірамъ: по тѣлу и чувственной, *страдательной душѣ* (*нэфеш*) онъ относится къ низшему міру явленій, по волящему и *дѣятельному* началу своей души (*руах*) онъ сроденъ міру зиждительныхъ силъ, высшимъ идеальнымъ своимъ духомъ (*нешама*) онъ обитаетъ въ мірѣ умопостигаемыхъ существъ, и наконецъ въ немъ есть еще болѣе высокое начало, тѣснѣйшимъ и глубочайшимъ образомъ связывающее его съ божествомъ—абсолютное единство (*іехида*), возводящее его на степень непосредственныхъ сліяній (*ацилут*) вѣчнаго свѣта. Принадлежа ко всѣмъ мірамъ, человѣкъ, однако, непосредственно коренится въ низшемъ матеріальномъ мірѣ, который

черезъ него соединяется съ божествомъ. Существа, непосредственно живущія въ высшихъ мірахъ—ангелы. Ангелологія каббалы, заимствованная главнымъ образомъ у персовъ, состоитъ изъ формальныхъ классификацій; замѣчательна только идея солнечнаго ангела *Митатрона* (вѣроятно, эллинизація персидскаго Митры), высшаго посредника между Богомъ и вселенною; иногда онъ отожествляется съ арх. Михаиломъ, а иногда съ Мессіей.—Нашъ матеріальный міръ не есть еще самая низшая степень въ эманаціи божественнаго свѣта; въ томъ крайнемъ предѣлѣ, гдѣ этотъ свѣтъ совсѣмъ теряется въ полномъ мракѣ, образуется такъ наз. *шелуха* бытія или *скорлупы* (клиппот)—это нечистые духи или бѣсы, столь же многочисленные, какъ ангелы и души, ибо на всякое ядро можетъ быть своя скорлупа. Эта нечистая шелуха не имѣетъ собственной сущности: она можетъ исчезнуть, но не можетъ очиститься. Человѣческія души, напротивъ, призваны къ очищенію и совершенству. Главное средство для этого—перевоплощеніе; оно двухъ родовъ: „круговоротъ" (*гильгуль*) и „прививка" (*иббур*); первый состоитъ въ постепенномъ прохожденіи всѣхъ сферъ бытія все въ новыхъ тѣлахъ до полнаго очищенія, иббур же означаетъ особое соединеніе отжившей души съ живымъ человѣкомъ, на 7 или даже на 14 году возраста, съ провиденціальною цѣлью на благо того или другого, или обоихъ. Вспомогательное средство для возвышенія души есть *прикладная каббала*. Связь между нею и умозрительною—общее обѣимъ признаніе мистическаго смысла буквъ и именъ библейскихъ. Относясь къ Библіи, какъ къ шифрованному тексту, и примѣняя различные шифры (подставленіе числового значенія буквъ, перестановка буквъ въ томъ или другомъ опредѣленномъ порядкѣ и т. д.), можно изъ однихъ словъ получить совершенно другія и открыть удивительныя вещи (главные способы называются: *гематрія, нотариконъ, темура*). Такимъ путемъ каббалисты угадываютъ сокровенное и предсказываютъ будущее. Другая часть прикладной каббалы есть магія; чрезъ цѣлесообразное употребленіе именъ Божіихъ производятся различныя чудеса (см. Цадики, Хасидизмъ). — Ср. Knorr de Rosenroth, «Cabbala denudata» (1677—84; здѣсь же лат. перев. кн. Зогаръ); Molitor «Die Tradition oder Philosophie der Geschichte» (анонимно, неокончено; богатый матеріалъ и важныя указанія); Franck, «La Kabbale» (нов. изд. 1891); Jellinek, «Beiträge zur Geschichte der K.» (1851); Myer, «Qabbalah» (Филад., 1888).

Кантъ (Immanuel Kant, первонач. Cant)—основатель философскаго критицизма, представляющаго главную поворотную точку въ исторіи человѣческой мысли, такъ что все развитіе философіи, если не по содержанію, то по отношенію мысли къ этому содержанію должно быть раздѣлено на два періода: докритическій (или до-кантовскій) и послѣ-критическій (или послѣ-кантовскій). Согласно его собственному сравненію (съ Коперникомъ), Кантъ не открылъ для ума новыхъ міровъ, но поставилъ самый умъ на такую новую точку зрѣнія, съ которой все прежнее представилось ему въ иномъ и болѣе истинномъ видѣ. Значеніе Канта преувеличивается лишь тогда, когда въ его ученіи хотятъ видѣть не перестановку и углубленіе существенныхъ задачъ философіи, а ихъ наилучшее и чуть не окончательное рѣшеніе. Такая завершительная роль принадлежитъ Канту на самомъ дѣлѣ только въ области этики (именно въ „чистой“ или формальной ея части), въ прочихъ же отдѣлахъ философіи за нимъ остается заслуга великаго возбудителя, но никакъ не рѣшителя важнѣйшихъ вопросовъ. Біографія Канта не представляетъ никакого внѣшняго интереса. Онъ провелъ всю свою жизнь, преданный исключительно умственному труду, въ томъ же Кёнигсбергѣ, гдѣ родился (22 апр. 1724 г.) и умеръ (12 февр. 1804 г.). Отецъ его былъ небогатый мастеръ сѣдельнаго цеха. Семья отличалась честностью и религіозностью въ піэтистическомъ духѣ (особенно мать). Такой же духъ господствовалъ и въ той школѣ (collegium Fredericianum), гдѣ Кантъ получилъ среднее образованіе (1733 — 40). Директоръ этой коллегіи, пасторъ Ф. А. Шульцъ, былъ въ то же время проф. богословія въ кёнигсбергскомъ университетѣ, куда Кантъ поступилъ на богословскій факультетъ. Піэтистическое воспитаніе несомнѣнно оставило слѣдъ у Канта въ общемъ характерѣ и тонѣ его жизнепониманія, но не давало удовлетворенія умственнымъ запросамъ, рано возникшимъ въ его несоразмѣрно развитой головѣ. Помимо богословскихъ лекцій, онъ съ увлеченіемъ изучалъ свѣтскія науки, философскія и физико-математическія. Окончаніе курса совпало со смертью его отца (1746), принуждавшею его искать средства къ существованію. Девять лѣтъ провелъ онъ домашнимъ учителемъ въ трехъ семействахъ, частью въ самомъ Кёнигсбергѣ, частью въ недалекихъ помѣстьяхъ. Умственное развитіе Канта шло отъ точныхъ знаній къ философіи. Самостоятельнымъ философомъ онъ сталъ поздно, лишь къ 45-лѣтнему воз-

расту, но гораздо ранѣе заявилъ себя какъ первостепенный ученый. Въ 1755 г. онъ издалъ (анонимно) свою физико-астрономическую теорію мірозданія („Allgemeine Naturgeschichte u. Theorie des Himmels“), которую, въ сущности, лишь повторилъ Лапласъ черезъ нѣсколько десятилѣтій. Эта теорія, которую называютъ Кантъ-Лапласовскою, но, по справедливости, слѣдовало бы называть Кантовскою, остается общепринятою въ наукѣ. До сихъ поръ имѣютъ значеніе и другія, меньшія сочиненія естественно-научнаго содержанія, изданныя Кантомъ около того же времени (1754—56): объ огнѣ, о вращеніи земли вокругъ ея оси, объ одряхлѣніи земли, о землетрясеніяхъ. Въ 1755 г. Кантъ сдѣлался приватъ-доцентомъ философіи въ кёнигсбергскомъ университетѣ и только черезъ 15 лѣтъ, на 47 году жизни, получилъ мѣсто ординарнаго профессора логики и метафизики, защитивъ диссертацію „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ (1770). [Раньше этого, во время занятія Кёнигсберга русскими войсками, открылась вакантная каѳедра философіи, которую желалъ занять Кантъ, но русскій губернаторъ утвердилъ, по старшинству, другого кандидата]. Изъ философскихъ трудовъ Канта названное сочиненіе — первое, гдѣ онъ является оригинальнымъ мыслителемъ, съ новымъ и важнымъ взглядомъ, именно на субъективный характеръ пространства и времени. Незадолго передъ тѣмъ, какъ видно изъ одного письма, онъ задумалъ еще другое небольшое сочиненіе: „О границахъ человѣческаго познанія“, которое предполагалъ издать въ томъ же году, но оно появилось лишь черезъ 11 лѣтъ, послѣ того какъ разрослось въ „Критику чистаго разума“ (1781). Въ слѣдующія 12 лѣтъ вышли и всѣ другія главныя сочиненія Канта въ области философіи: „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können“ (1783), гдѣ Кантъ въ другомъ порядкѣ изглагаетъ сущность своей критики познанія; „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785); „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (1786); „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788); „Kritik der Urtheilskraft (1790); „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (1793). Изъ мелкихъ сочиненій, кромѣ упомянутой латинской диссертаціи, значительный философскій интересъ имѣютъ: „Идея всеобщей исторіи“ (1784), „Вѣчный миръ“ (1795), „Объ успѣхахъ метафизики со времени Лейбница и Вольфа“ (1791), „О философіи вообще“ (1794), „Споръ факультетовъ (1798). Меньшій интересъ представляютъ „Грезы духовидца“ (1766)—сочиненіе до-критической эпохи, на-

писанное подъ вліяніемъ Давида Юма; предметъ его видѣнія и теоріи Сведенборга, къ которому Кантъ относится крайне скептически, хотя одна изъ основныхъ мыслей шведскаго мистика— объ идеальности пространства и времени—отразилась въ латинской диссертаціи Канта, а потомъ и въ „Критикѣ чистаго разума" (это болѣе чѣмъ вѣроятное предположеніе нисколько не колеблется сердитою бранью Куно-Фишера въ его полемикѣ съ д-ромъ Тафелемъ).

Кромѣ сочиненій, Кантъ много дѣйствовалъ и какъ преподаватель. Несмотря на слабость голоса, его лекціи своею содержательностью и оригинальностью привлекали значительное число слушателей. Кромѣ логики и метафизики, онъ читалъ курсы математики, физики, естественнаго права, этики, физической географіи, антропологіи, раціональнаго богословія. Лекціи по этому послѣднему предмету онъ вынужденъ былъ прекратить вслѣдствіе внѣшняго давленія. Въ царствованіе Фридриха II, когда министромъ народнаго просвѣщенія и духовныхъ дѣлъ былъ слушатель Канта, фонъ-Цедлицъ, нашъ философъ пользовался особымъ благорасположеніемъ правительства, но съ воцареніемъ Фридриха-Вильгельма II это отношеніе измѣнилось, особенно когда преемникомъ Цедлица былъ назначенъ клерикалъ-реакціонеръ Вельнеръ. Сочиненіе о „Религіи въ предѣлахъ одного разума" вызвало крайнее неудовольствіе начальства, и Кантъ получилъ (въ 1794 г.) королевскій указъ, начинавшійся такъ: „Прежде всего посылаемъ вамъ милостивый привѣтъ, нашъ достойный и высокоученый любезный вѣрноподданный! Наша высочайшая особа уже давно съ великимъ неудовольствіемъ усмотрѣла, что вы злоупотребляете своею философіей для извращенія и униженія нѣкоторыхъ главныхъ и основныхъ ученій Св. Писанія и христіанства". Далѣе говорилось, что въ случаѣ упорства Кантъ долженъ „неизбѣжно ожидать непріятныхъ распоряженій". Кантъ отвѣчалъ, оправдывая свою точку зрѣнія, и заявлялъ въ заключеніе, что въ качествѣ вѣрноподданнаго онъ обѣщается въ лекціяхъ и сочиненіяхъ своихъ вовсе не касаться религіи, какъ естественной, такъ и откровенной. Вскорѣ послѣ этого онъ отказался и отъ другихъ приватныхъ лекцій, ограничившись обязательнымъ курсомъ логики и метафизики, а въ 1797 г., чувствуя приближеніе дряхлости, совсѣмъ прекратилъ преподаваніе. Онъ думалъ остатокъ жизни посвятить начатому имъ обширному труду, который долженъ былъ содержать энциклопедію всѣхъ наукъ, но ослабленіе умственныхъ способностей не позволило ему продолжать это сочиненіе, оставше-

ся въ отрывкахъ. Не доживъ двухъ мѣсяцевъ до 80 л., Кантъ умеръ отъ старческой немощи. Личность и жизнь Канта представляютъ совершенно цѣльный образъ, характеризуемый неизмѣннымъ преобладаніемъ разсудка надъ аффектами и нравственнаго долга надъ страстями и низшими интересами. Понявъ свое научно-философское призваніе какъ высшую обязанность, Кантъ безусловно подчинилъ ей все остальное. Въ силу ея, онъ побѣдилъ даже природу, превративъ свое слабое и болѣзненное тѣло въ прочную опору самой напряженной умственной энергіи. Весьма склонный къ сердечному общенію, Кантъ находилъ, что семейная жизнь мѣшаетъ умственному труду — и остался навсегда одинокимъ. При особой страсти къ географіи и путешествіямъ, онъ не выѣзжалъ изъ Кёнигсберга, чтобы не прерывать исполненія своихъ обязанностей. По природѣ болѣзненный, онъ силою воли и правильнымъ образомъ жизни дожилъ до глубокой старости, ни разу не бывъ боленъ. Потребностямъ сердца Кантъ давалъ необходимое удовлетвореніе въ дружбѣ съ людьми, которые не мѣшали, а поддерживали его въ умственной работѣ. Главнымъ другомъ его былъ купецъ Гринъ, который съ большими практическими способностями соединялъ такое умственное развитіе, что вся „Критика чистаго разума“ прошла черезъ его предварительное одобреніе. Дружбою оправдывалась и единственная плотская слабость, которую позволялъ себѣ Кантъ: онъ любилъ удовольствія стола, въ небольшомъ обществѣ друзей. Но и это стало возможно для него только во второй половинѣ жизни, когда онъ достигъ ординатуры и когда сочиненія его стали давать доходъ, а до 1770 г. онъ получалъ всего 62 талера въ годъ. Впослѣдствіи его экономическое положеніе улучшилось на столько, что онъ могъ дѣлать сбереженія, на которыя купилъ домъ. Впрочемъ, онъ былъ совершенно свободенъ отъ скупости и корыстолюбія. Когда министръ фонъ-Цедлицъ предлагалъ ему каѳедру въ Галле съ двойнымъ жалованьемъ, онъ отвергъ это выгодное приглашеніе. Узнавъ, что сынъ одного его друга основываетъ книжную торговлю, онъ, чтобы поддержать его, предоставилъ ему за безцѣнокъ изданіе своихъ сочиненій, отказавшись отъ несравненно болѣе выгодныхъ условій другихъ книгопродавцевъ. Эстетическое развитіе Канта было значительно ниже умственнаго и нравственнаго. Онъ понималъ отвлеченно значеніе красоты, но живого интереса эта область въ немъ не возбуждала. Изъ искусствъ онъ всего болѣе находилъ вкусъ въ кулинарномъ, составлявшемъ любимый предметъ его разговоровъ съ женщинами;

въ поэзіи онъ уважалъ только дидактику; музыку не могъ терпѣть, какъ навязчивое искусство; къ пластическимъ художествамъ былъ совершенно равнодушенъ. Эта скудость эстетической стихіи вполнѣ понятна у нашего философа. Его призваніе было—провести всюду глубочайшее раздѣленіе между идеальной формой и реальнымъ содержаніемъ бытія, а ихъ нераздѣльное единство есть сущность красоты и искусства.

Ученіе о познаніи Канта. Какимъ образомъ можемъ мы познавать находящіяся внѣ васъ и отъ насъ независимыя вещи или предметы? Этотъ вопросъ, не существующій для наивнаго, непосредственнаго сознанія, но составляющій главную задачу всякой философіи, ставится и рѣшается Кантомъ съ особымъ глубокомысліемъ и оригинальностью. Нашъ умъ можетъ познавать предметы потому, что все познаваемое въ нихъ создается тѣмъ же умомъ, по присущимъ ему правиламъ или законамъ; другими словами, познаніе возможно потому, что мы познаемъ не вещи сами по себѣ, а ихъ явленіе въ нашемъ сознаніи, обусловленное не чѣмъ-нибудь внѣшнимъ, а формами и категоріями нашей собственной умственной дѣятельности. Издревле признавалось въ философіи, что чувственныя качества предметовъ—цвѣта, звуки, запахи — обусловлены, какъ таковыя, ощущающимъ; но отъ этихъ чувственныхъ или *вторичныхъ* качествъ отличались *первичныя* качества или опредѣленія, какъ напримѣръ протяженность, субстанціальность, причинность, которыя считались принадлежностями вещей самихъ по себѣ, независимо отъ познающаго. Кантъ первый систематически и научно показалъ, что и эти „первичныя“ опредѣленія обусловлены познающимъ умомъ, но не въ его эмпирическихъ состояніяхъ (какъ чувственныя свойства), а его апріорными или трансцендентальными актами, создающими предметы, какъ такіе. Къ этой идеѣ Кантъ подходитъ посредствомъ формальнаго разбора того, что есть познаніе. Познаніе вообще состоитъ изъ сужденій, т. е. изъ такого соединенія двухъ представленій, въ которомъ одно служитъ предикатомъ (сказуемымъ) другого (А. есть В). Но если всякое познаніе состоитъ изъ сужденій, то нельзя сказать, наоборотъ, что всякое сужденіе есть познаніе. Значеніе настоящаго познанія принадлежитъ только такимъ сужденіямъ, въ которыхъ связь субъекта и предиката: 1) представляется всеобщею и необходимою и 2) полагаетъ нѣчто новое, не содержащееся въ понятіи субъекта, какъ его признакъ. Сужденія, удовлетворяющія только одному изъ этихъ двухъ требованій, но не отвѣчающія другому, не составляютъ познанія (въ

научномъ смыслѣ этого слова). Одному первому условію удовлетворяютъ сужденія аналитическія, напримѣръ, тѣло есть нѣчто протяженное,—это сужденіе достовѣрно a priori, оно есть всеобщая и необходимая истина, но лишь потому, что предикатъ протяженности уже содержится въ самомъ понятіи тѣла, слѣдовательно, ничего новаго этимъ сужденіямъ не сообщается. Напротивъ, одному второму требованію удовлетворяютъ сужденія синтетическія a posteriori, напримѣръ длина этой улицы—377 саж., или сегодняшняя температура воздуха$=2^0$ Р. Такія сужденія сообщаютъ нѣчто новое, ибо число саженей и градусовъ не можетъ быть выведено аналитически изъ представленія данной улицы и дневной температуры; но за то эти сужденія выражаютъ только единичные эмпирическіе факты, лишенные всеобщаго и необходимаго значенія и потому не составляющіе истиннаго познанія. Для образованія этого послѣдняго остается, такимъ образомъ, лишь третій родъ сужденій, именно такія, которыя, чтобы быть всеобщими и необходимыми, должны быть *апріорны*, подобно сужденіямъ аналитическимъ (ибо данные a posteriori факты, сколько бы ихъ ни набирать, отвѣчаютъ только за себя и изъ нихъ никакъ нельзя извлечь всеобщаго и необходимаго закона); но при этой апріорности они должны—въ отличіе отъ аналитическихъ сужденій — сообщать новое содержаніе, т. е. быть *синтетичными*. Такія *синтетическія сужденія a* priori дѣйствительно существуютъ въ наукѣ, какъ въ чисто-математической, такъ и въ естествознаніи или физикѣ (въ широкомъ смыслѣ древнихъ). Когда мы говоримъ, что сумма 789 и 567 есть 1356, то мы высказываемъ истину всеобщую и необходимую: мы заранѣе увѣрены, что всегда и въ примѣненіи ко всѣмъ предметамъ сумма этихъ чиселъ остается необходимо тою же самою; слѣдовательно, это есть сужденіе апріорное, однако, оно не есть аналитическое, ибо число 1356 вовсе не есть признакъ, логически содержащійся въ понятіи чиселъ 789 и 567 вмѣстѣ взятыхъ; чтобы получить изъ этихъ двухъ третье число, нужно было совершить особый мысленный актъ *сложенія*, давшій *новое* число, слѣдовательно,—это есть *синтетическое сужденіе a priori*. Точно также въ геометріи положеніе, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками, хотя *a priori*, т. е. независимо отъ всякаго опыта, достовѣрно, однако не выводится аналитически, ибо понятіе краткости разстоянія не содержится какъ признакъ въ понятіи прямизны; слѣдовательно, и это

есть *синтетическое* сужденіе a priori. Наконецъ, въ естествознаніи, если всѣ такъ называемые законы природы суть нѣчто большее, чѣмъ простое констатированіе единичныхъ случаевъ, чаще или рѣже повторяющихся, то они обязаны своимъ значеніемъ лежащему въ ихъ основѣ положенію причинности, которое устанавливаетъ между явленіями всеобщую и необходимую связь; но основоположеніе: „*всѣ* явленія имѣютъ свою причину“ есть, во-1-хъ, апріорное, независимое отъ опыта (ибо опытъ не можетъ обнимать *всѣхъ* явленій), а во 2-хъ, оно полагаетъ нѣчто такое, что̀ изъ даннаго порядка явленій аналитически выведено быть не можетъ (ибо изъ того, что нѣкоторыя явленія происходятъ въ извѣстной временной послѣдовательности, нисколько не вытекаетъ, что одно есть причина другого); слѣдовательно, это основоположеніе есть *синтетическое сужденіе a priori*, а чрезъ него тотъ же характеръ принадлежитъ и всему чистому естествознанію, котораго задача есть установленіе причинной связи явленій.

Точное опредѣленіе того, въ чемъ и изъ чего состоитъ познаніе, приводитъ къ рѣшенію вопроса: *какъ возможно познаніе*, или—что̀ тоже—какъ возможны синтетическія сужденія a priori? Чтобы синтетическое соединеніе двухъ представленій имѣло апріорный, а потому всеобщій и необходимый характеръ, требуется, чтобы это соединеніе было опредѣленнымъ и правильнымъ актомъ самого познающаго субъекта, т. е. чтобы онъ обладалъ способностью и извѣстными способами соединять или связывать эмпирическій матеріалъ единичныхъ ощущеній, которыя сами по себѣ еще не даютъ никакого познанія. Они могутъ стать предметомъ познанія лишь чрезъ дѣятельность самого познающаго ума. И дѣйствительно, нашъ умъ, во 1-хъ, приводитъ всѣ данныя ощущенія въ нѣкоторый наглядный или воззрительный (anschaulich) порядокъ, въ формахъ времени и пространства, или создаетъ міръ чувственныхъ *явленій*, а во-2-хъ, эти *чувственныя* явленія онъ связываетъ *умственно*, по извѣстнымъ основнымъ способамъ пониманія (категоріи разсудка), создающимъ міръ *опыта*, подлежащій научному познанію. Время и пространство не могутъ быть ни внѣшними реальностями, ни понятіями, отвлеченными отъ данныхъ въ опытѣ свойствъ или отношеній вещей. Первый наивный взглядъ на время и пространство, какъ на самобытныя реальности внѣ насъ, по справедливому замѣчанію Канта (въ латинской диссертаціи), принадлежитъ къ области баснословія (pertinet ad mundum fabulosum), второй же, повидимому болѣе научный

взглядъ, подробно опровергается нашимъ философомъ. Настоящую силу всей его аргументаціи даетъ та несомнѣнная истина, что всякій, даже самый элементарный, опытъ мыслимъ только при различеніи моментовъ и мѣстъ, т. е. *предполагаетъ* время и пространство, которыя, будучи такимъ образомъ непремѣнными *условіями* всякаго опыта, не могутъ быть продуктами никакого опыта; самая попытка эмпирическаго объясненія этихъ формъ чувственности возможна только при двоякомъ, довольно грубомъ недоразумѣніи: при отожествленіи ихъ самихъ съ отвлеченнымъ понятіемъ о нихъ, и затѣмъ при смѣшеніи самого времени и пространства съ частными временными и пространственными отношеніями, какъ еслибы кто-нибудь вопросъ о происхожденіи зоологическаго вида *лошадь* смѣшивалъ съ одной стороны—съ вопросомъ о происхожденіи отвлеченнаго понятія лошадь, а съ другой стороны—съ родословною тѣхъ или другихъ экземпляровъ конской породы. Психофизическая генеалогія времени и пространства предполагаетъ, при томъ, кромѣ самого времени и пространства, еще опредѣленную животно-человѣческую организацію, т. е. нѣкоторое чрезвычайно сложное временно-пространственное явленіе.

Если, такимъ образомъ, время и пространство не могутъ быть ни внѣшними предметами, ни отвлеченными отъ внѣшняго опыта понятіями, то—заключаетъ Кантъ—каждое изъ нихъ можетъ быть лишь *чистымъ воззрѣніемъ* (intuitus purus, reine Anschauung), т. е. апріорною, субъективною и идеальною формой или какъ бы схемой (veluti schema), необходимо присущею нашему уму и обусловливающею для него правильную координацію чувственныхъ данныхъ; другими словами, это суть два основныя условія воззрительнаго синтеза чувственности, совершаемаго нашимъ умомъ. Всѣ состоянія нашего субъекта безъ исключенія являются какъ моменты одного и того же времени (что возможно только въ силу апріорной природы этой формы), нѣкоторыя же изъ нихъ опредѣляются какъ части одного и того же пространства (что̀ также предполагаетъ субъективный апріорный характеръ пространственнаго воззрѣнія). Изъ этого различія вытекаетъ противоположеніе внутреннихъ явленій, связанныхъ во времени, но не въ пространствѣ, и внѣшнихъ, связанныхъ не только во времени, но и въ пространствѣ—противоположеніе лишь относительное и съ точки зрѣнія Канта не вполнѣ объяснимое (см. ниже, критику ученія). Въ чемъ бы, впрочемъ, ни состояло невѣдомое (съ этой точки зрѣнія) послѣднее основаніе, въ силу котораго нѣкоторыя

изъ нашихъ чувственныхъ состоянiй объективируются и представляются какъ внѣшнiя вещи, а другiя, напротивъ, всецѣло сохраняютъ свой субъективный характеръ,— тотъ начальный способъ, которымъ первыя полагаются какъ внѣшнiе предметы, т. е. самое представленiе внѣ-бытiя, или пространственное воззрѣнiе, есть во всякомъ случаѣ, такъ же какъ и время, собственный, ни отъ чего посторонняго независящiй, чистый или трансцендентальный актъ самого познающаго субъекта. Благодаря этой апрiорно-синтетической природѣ времени и пространства возможна математика, какъ настоящее познанiе, т. е. образуемое изъ синтетическихъ сужденiй а priori. Числа суть апрiорные, но вмѣстѣ съ тѣмъ воззрительные акты сложенiя (Zusammensetzung) во времени; геометрическiя величины суть такiе же апрiорные и воззрительные акты сложенiя въ пространствѣ. Подлежать счисленiю и измѣренiю, т. е. находиться во времени и пространствѣ, есть всеобщее и необходимое (потому что а priori полагаемое) условiе всего *чувственнаго*, вслѣдствiе чего и ученiе свое о времени и пространствѣ Кантъ назвалъ трансцендентальною *эстетикою* (отъ αἴσθησις—чувство, ощущенiе).

Но, кромѣ воззрительной математической связи чувственныхъ фактовъ, мы постигаемъ еще ихъ связь разсудочную или логическую. Такъ, мы полагаемъ, что одинъ фактъ есть причина другого; въ сложномъ рядѣ измѣненiй мы различаемъ преходящiе элементы отъ пребывающихъ; мы утверждаемъ, что при такихъ-то условiяхъ данный фактъ возможенъ, а при такихъ-то необходимъ, и т. д. Если бы такая связь была связью вещей самихъ по себѣ, то мы не могли бы ее познавать такъ, какъ познаемъ; ибо, во 1-хъ, нельзя понять, какимъ образомъ нѣчто пребывающее внѣ насъ и независящее отъ насъ можетъ войти въ насъ и сдѣлаться нашимъ понятiемъ; во 2-хъ, если бы и возможно было такое реальное воздѣйствiе внѣшняго предмета на субъектъ для произведенiя познанiя, то это воздѣйствiе въ каждомъ случаѣ было бы только единичнымъ фактомъ, и такой же фактическiй (эмпирическiй) характеръ имѣло бы и происходящее отсюда познанiе. Положимъ, мы могли бы воспринимать два реальные предмета въ ихъ объективной независимой отъ ума связи—это давало бы намъ право утверждать, что они связаны между собою во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда мы ихъ воспринимали; но случаи, хотя бы и многiе, не содержатъ въ себѣ того признака всеобщности и необходимости, которымъ отличаются законы отъ фактовъ, и

который, дѣйствительно, находится въ нашемъ естественно-научномъ познаніи. Наконецъ, въ 3-хъ, самое представленіе внѣшнихъ предметовъ, связанныхъ между собою такъ или иначе и различнымъ образомъ дѣйствующихъ другъ на друга и на насъ,—самое это представленіе *сложнаго внѣбытія* уже предполагаетъ формы пространства и времени, которыя, какъ доказано въ трансцендентальной эстетикѣ, суть идеальныя субъективныя воззрѣнія, а слѣдовательно и все, что въ нихъ находится, существуетъ не внѣ познающаго субъекта, а лишь какъ его представленіе. По всѣмъ этимъ причинамъ, тѣ принципы или основные законы, которыми связываются чувственныя явленія и создается міръ научнаго опыта, суть собственныя апріорныя дѣйствія нашего разсудка по присущимъ ему понятіямъ. Основные способы, которыми нашъ разсудокъ соединяетъ или слагаетъ между собою предметы своего познанія, выражаются въ формахъ сужденія, представляющихъ то или другое сочетаніе между субъектомъ и предикатомъ. Это сочетаніе бываетъ четырехъ родовъ, изъ которыхъ въ каждомъ возможны по три случая. I. Когда предикатъ выражаетъ *объемъ* субъекта, то этотъ послѣдній можетъ находиться подъ своимъ предикатомъ или какъ единичный экземпляръ, или какъ часть рода, или какъ цѣлый родъ; такимъ образомъ, сужденія по количеству бываютъ *единичныя*, *особенныя* и *всеобщія*, откуда 3 *категоріи количества:* 1) *Единство*, 2) *Множественность* и 3) *Всеобщность*. II. Когда (со стороны содержанія) предикатъ мыслится какъ признакъ, содержащійся въ субъектѣ, то этотъ признакъ можетъ или утверждаться, или отрицаться, или, наконецъ, исключаться такимъ образомъ, что за субъектомъ оставляются всякіе другіе признаки, кромѣ одного этого; отсюда три формы сужденія по качеству: *утвердительныя* (А есть В), *отрицательныя* (А не есть В) и *безконечныя* (А есть не В), чему соотвѣтствуютъ три категоріи *качества:* 4) *Реальность*, 5) *Отрицаніе* и 6) *Ограниченіе*. III. Помимо количества и качества сужденій, форма ихъ опредѣляется еще отношеніемъ между субъектомъ и предикатомъ въ томъ смыслѣ, что послѣдній или усвояется первому безусловно, какъ его принадлежность, или же субъектъ указывается какъ условіе предиката (если есть А, то есть В), или, наконецъ, они сочетаются такимъ образомъ, что предикатъ представляется раздѣленнымъ на нѣсколько видовъ, чрезъ одинъ изъ которыхъ связывается съ нимъ субъектъ (напр., данный организмъ есть *или* расте-

ніе, *или* животное). Такимъ образомъ мы имѣемъ сужденія безусловныя или изъявительныя (категорическія), затѣмъ условныя (гипотетическія) и, наконецъ, раздѣлительныя; соотвѣтствующія имъ категоріи *отношенія* будутъ: 7) *субстанція* (и принадлежность), 8) *причина* (и дѣйствіе), 9) *взаимодѣйствіе*, или общеніе. IV. При всякомъ сочетаніи субъекта съ предикатомъ, каково бы оно ни было по количеству, качеству и отношенію, остается еще вопросъ: представляется ли это сочетаніе какъ только возможное, или же какъ дѣйствительно существующее, или, наконецъ, какъ необходимое? Другими словами: означаетъ ли связка (copula) даннаго сужденія, что А *можетъ быть* В, или же, что А *есть* В, или, наконецъ, что А *должно быть* В (въ общемъ смыслѣ müssen). Съ этой точки зрѣнія сужденія бываютъ *проблематическія* (сомнительныя), *ассерторическія* (увѣрительныя) и *аподиктическія* (обязательныя), чему соотвѣтствуютъ три категоріи *модальности*: 10) *Возможность*, 11) *Дѣйствительность* или существованіе и 12) *Необходимость*.

Эти основныя понятія (категоріи или предикаменты), изъ которыхъ легко выводятся нѣкоторыя другія общія понятія, какъ напр., *величина*, *сила* и т. п., служатъ, далѣе, для опредѣленія коренныхъ истинъ, обусловливающихъ опытное познаніе или естественную науку; Кантъ называетъ эти послѣднія основоположеніями чистаго разсудка (см. ниже). Но чтобы съ помощью всѣхъ этихъ формальныхъ принциповъ можно было создать изъ чувственныхъ данныхъ единую природу или единый міръ опыта, всеобщаго и необходимаго какъ въ частяхъ, такъ и въ цѣломъ, нужно, прежде всего, чтобы всѣ отдѣльныя и частныя отправленія разсудка (вмѣстѣ со всѣми воззрительными актами въ сферѣ чувственной) относились къ единому самодѣятельному *сознанію*, какъ общей синтетической связи всѣхъ чувственныхъ и разсудочныхъ элементовъ познанія. Поскольку все сводится къ закономѣрному соединенію или сложенію представленій, ясно, что кромѣ правилъ соединенія требуется еще само соединяющее дѣйствіе. Во 1-хъ, соединяемыя представленія должны быть выдѣлены или *схвачены* въ своей особенности („аппрегендированы“); но такъ какъ соединеніе *нѣсколькихъ* представленій невозможно въ самомъ актѣ „аппрегензіи“ каждаго изъ нихъ, а между тѣмъ всѣ они должны быть на-лицо при соединеніи ихъ, то требуется, во 2-хъ, способность *воспроизведенія* (Reproductio) уже „схваченныхъ“ пред-

ставленій при новомъ актѣ ихъ соединенія, и, въ 3-хъ, какъ ручательство того, что воспроизводимыя представленія суть тѣ же самыя, какія были прежде схвачены, необходимъ актъ *узнаванія* (Recognitio), который возможенъ только въ томъ случаѣ, если субъектъ схватывающій, воспроизводящій и узнающій представленія остается однимъ и тѣмъ же или себѣ равнымъ. Сознаніе („апперцепція“) предмета, какъ такого, т. е. извѣстнаго опредѣленнаго и закономѣрнаго синтеза представленій, возможно только при единствѣ самосознанія, т. е. когда субъектъ неизмѣнно сохраняетъ свое внутреннее безусловное тожество: Я=Я (Кантъ называетъ это „синтетическимъ единствомъ трансцендентальной апперцепціи“ и другими подобными именами).

Единство самосознанія достаточно объясняетъ возможность синтетическихъ познавательныхъ актовъ вообще. Единое сознаніе, дѣйствуя какъ производительное воображеніе (въ отличіе отъ вышеупомянутаго воспроизводительнаго), создаетъ изъ чувственныхъ воспріятій, посредствомъ воззрительныхъ формъ, цѣльные образы предметовъ; оно же, въ своемъ дискурсивномъ или разсудочномъ дѣйствіи, создаетъ связь явленій по категоріямъ. Но предметы дѣйствительнаго опыта имѣютъ заразъ и чувственный, и умственный характеръ, суть вмѣстѣ и воззрительные образы, и носители разсудочныхъ опредѣленій. Какимъ же способомъ эти двѣ нераздѣльныя и однако же противоположныя стороны нашего міра сходятся между собою--какимъ способомъ категоріи прилагаются къ чувственнымъ явленіямъ, или эти послѣднія подводятся подъ категоріи, для произведенія дѣйствительныхъ предметовъ опыта? Два противоположные термина, какъ чувственность и разсудокъ, для соединенія своего требуютъ чего-нибудь третьяго. Третье между чувственнымъ образомъ и чистымъ понятіемъ Кантъ находитъ въ такъ называемыхъ имъ *схемахъ*, которыя онъ выводитъ изъ природы времени. Время, какъ мы видѣли, есть чистое *воззрѣніе* и основная общая форма *всѣхъ* чувственныхъ явленій, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ немъ заключены четыре рода мысленныхъ опредѣленій, дающихъ соотвѣтственныя схемы для всѣхъ категорій, образуя, такимъ образомъ, связующія звенья, или какъ бы нѣкоторый мостъ между чувственнымъ и умственнымъ міромъ. Во времени, какъ формѣ чувственныхъ явленій, мы различаемъ, во 1-хъ, продолжительность или величину, т. е. *число* моментовъ или равныхъ единицъ, что̀ даетъ *схему количества*; во 2-хъ, *содержаніе* или самое временное бытіе, то, что напол-

няетъ время—это даетъ *схему качества* (именно, наполненное время—схему реальности, пустое время—схему отрицанія); въ 3-хъ, явленія находятся въ различномъ временномъ *порядкѣ* относительно другъ друга, чѣмъ даются *схемы отношенія*, а именно или одно явленіе пребываетъ, когда другія проходятъ (отсюда схема субстанціи и акциденцій), или одно слѣдуетъ за другимъ (схема причины и слѣдствія), или всѣ они существуютъ въ одно время (схема взаимодѣйствія или общности); въ 4-хъ, явленіе во времени существуетъ или когда-нибудь (схема возможности), или въ опредѣленный моментъ (схема дѣйствительности), или во всякое время (схема необходимости). Представляя чувственныя явленія по этимъ схемамъ, чистое воображеніе въ каждомъ случаѣ указываетъ разсудку на приложимость той или другой изъ его категорій. Если, такимъ образомъ, дѣйствительные предметы нашего опыта — все то, что мы называемъ міромъ явленій или природой—состоятъ изъ произведеній чистаго воображенія, связываемыхъ разсудкомъ въ силу соотвѣтствія между вообразительными схемами явленій и его собственными категоріями, то ясно, что коренныя истины (аксіомы) опытной науки или естествознанія могутъ быть только основоположеніями чистаго разсудка, т. е. должны имѣть апріорный характеръ. Хотя разсудокъ, по существу своему, оперируетъ только посредствомъ понятій, но, благодаря схематизму, его понятіями обнимаются и дѣйствительные предметы, т. е. воззрительно-чувственныя явленія. Такимъ образомъ природа опредѣляется разсудкомъ съ четырехъ сторонъ: со стороны воззрительной формы явленій, чувственнаго ихъ содержанія, существенной связи ихъ между собою и связи ихъ съ нашимъ познаніемъ. Какъ находящіяся во времени и пространствѣ, чувственныя явленія суть воззрѣнія и въ этомъ смыслѣ опредѣляются первымъ основоположеніемъ разсудка, которое Кантъ называетъ „аксіомою воззрѣнія“ и которое гласитъ: *всѣ воззрѣнія суть экстенсивныя величины*, т. е. всегда состоятъ изъ однородныхъ частей, въ свою очередь слагающихся изъ такихъ же частей и т. д. до безконечности,—другими словами: чувственныя явленія, какъ величины, дѣлимы до безконечности, и слѣдовательно никакихъ атомовъ не существуетъ; это основоположеніе, очевидно, соотвѣтствуетъ категоріи количества. Содержаніе свое явленія получаютъ отъ ощущеній; хотя внутреннее свойство ощущеній, какъ особыхъ состояній ощущающаго субъекта, есть нѣчто непосредственно данное и не подлежитъ опредѣленію а priori, существуетъ, однако,

нѣкоторое непремѣнное условіе или общій способъ всякаго ощущенія, опредѣляемый разсудкомъ въ его второмъ основоположеніи, гласящемъ: во всѣхъ явленіяхъ *ощущеніе* и соотвѣтствующая ему въ предметѣ реальность (realitas phaenomenon) *имѣетъ интенсивную величину, т. е. степень*. Ощущеніе не слагается изъ однородныхъ частей или единицъ, какъ воззрѣніе, но оно можетъ постепенно убывать или возрастать въ своей силѣ. Это основоположеніе, которое Кантъ называетъ „предвареніемъ воспріятія", соотвѣтствуетъ категоріи качества. Связь явленій со стороны ихъ отношенія другъ къ другу опредѣляется общимъ принципомъ, гласящимъ: *всѣ явленія по своему бытію подчиняются a priori правиламъ, опредѣляющимъ ихъ отношенія между собою во времени*. Эти правила, опредѣляющія отношенія явленій, Кантъ называетъ „аналогіями опыта". Соотвѣтствуя категоріямъ отношенія, они суть слѣдующія: 1) *при всякой смѣнѣ явленій субстанція пребываетъ и количество ея въ природѣ не увеличивается и не уменьшается* (это основоположеніе соотвѣтствуетъ категорической субстанціи); 2) основоположеніе *порожденія; все, что происходитъ, предполагаетъ нѣчто, изъ чего оно необходимо слѣдуетъ*, или: *всѣ измѣненія происходятъ по закону связи причины и дѣйствія* (соотвѣтствуетъ категорической причинности); 3) основоположеніе *взаимности: всѣ субстанціи, насколько онѣ существуютъ одновременно, состоятъ въ сплошномъ общеніи или взаимодѣйствіи между собою*. Общая зависимость явленій отъ условій познанія опредѣляется въ слѣдующихъ трехъ основоположеніяхъ, которыя Кантъ называетъ „постулятами эмпирическаго мышленія вообще" и которыя соотвѣтствуютъ категоріямъ модальности: 1) что согласно съ формальными условіями опыта (со стороны воззрѣнія и со стороны понятій), то *возможно*; 2) что связано съ матеріальными условіями опыта (ощущенія), то *дѣйствительно*; 3) то, чего связь съ дѣйствительнымъ опредѣляется по всеобщимъ условіямъ опыта, то существуетъ *необходимо*.

Ученіе о сознаніи, о категоріяхъ, о схематизмѣ и объ основоположеніяхъ составляетъ „трансцендентальную аналитику", результаты которой (въ соединеніи съ результатами „трансцендентальной эстетики") сводятся къ слѣдующему. Настоящее познаніе, т. е. чрезъ синтетическія сужденія a priori, возможно поскольку предметъ его—міръ явленій, опытъ, или природа—не есть что-нибудь внѣшнее познающему и независимое отъ него, а предста-

вляетъ, напротивъ, во всѣхъ своихъ познаваемыхъ опредѣленіяхъ лишь произведеніе самого ума въ его воззрительныхъ и разсудочныхъ функціяхъ, обусловленныхъ трансцендентальнымъ единствомъ самосознанія и согласованныхъ между собою посредствомъ схемъ чистаго воображенія. Міръ познается умомъ, лишь постольку онъ создается имъ же; строго говоря, умъ познаетъ только свои собственные акты; какъ внутренняя рефлексія самодѣятельнаго субъекта, познаніе не представляетъ ничего загадочнаго. Какъ геометрическія линіи и фигуры понимаются нами a priori во всѣхъ своихъ свойствахъ, потому что нами же самими построяются, такъ что умъ разсудочно находитъ въ нихъ только то, что онъ же въ нихъ интуитивно влагаетъ,— подобнымъ образомъ и весь міръ нашего опыта, будучи апріорнымъ синтетическимъ построеніемъ ума, естественно и познается такимъ же способомъ. Загадочнымъ или, прямо сказать, немыслимымъ фактъ познанія кажется лишь при томъ ложномъ предположеніи, что познающій субъектъ долженъ переходить въ какую-то внѣшнюю сферу реальности, или что вещи должны какимъ-то образомъ проникать въ сферу субъекта; но на самомъ дѣлѣ познаваемая реальность есть лишь продуктъ самодѣятельности нашего ума въ его собственной сферѣ, а потому нѣтъ никакой надобности въ невозможномъ переходѣ отъ субъекта къ внѣшнимъ вещамъ и отъ нихъ къ субъекту: поскольку предполагаемыя вещи внѣ насъ, мы о нихъ ровно ничего не знаемъ и знать не можемъ, а все то, что мы познаемъ, находится при насъ самихъ, есть явленіе нашего сознанія, произведеніе нашего ума. Однимъ словомъ: актъ субъекта можетъ быть дѣйствительнымъ познаніемъ, поскольку и познаваемое есть актъ того же субъекта. Этотъ свой взглядъ Кантъ называетъ трансцендентальнымъ или критическимъ идеализмомъ, отличая его отъ догматическаго, типическимъ представителемъ котораго былъ Беркли. Различіе состоитъ въ томъ, что критическій идеализмъ признаетъ предметы нашего міра произведеніями субъекта не со стороны ихъ возможнаго существованія въ себѣ самихъ, а только со стороны ихъ дѣйствительной познаваемости, тогда какъ догматическій идеализмъ утверждаетъ, что вещи внѣшняго міра и не существуютъ иначе какъ въ нашемъ знаніи. Хотя иногда Кантъ и запутывается въ собственныхъ критическихъ сѣтяхъ, онъ все-таки рѣшительно различаетъ познаваемое существо (essentia) или природу объективнаго міра отъ его существованія (existentia). Первое всецѣло полагается нашимъ умомъ и безъ остатка раз-

*

рѣшается въ феноменальное субъективное бытіе; второе есть продуктъ ума, лишь поскольку опредѣляется первымъ, само же по себѣ отъ него не зависитъ и потому непознаваемо. Создавая природу, нашъ умъ самодѣятеленъ, т. е. всѣ формы и способы его синтетическаго дѣйствія, какъ воззрительнаго, такъ и разсудочнаго, берутся имъ a priori изъ самого себя; но матеріалъ этой умственной дѣятельности, именно ощущенія или чувственныя воспріятія, не производится умомъ a priori, а получается имъ какъ независящія отъ него данныя. Конечно, и ощущенія суть состоянія субъекта, но не въ его активности, а лишь какъ страдательнаго или рецептивнаго. Поэтому должно признать, что этотъ первоначальный чувственный матеріалъ всякаго опыта и познанія, какъ данный, а не созданный въ насъ, обусловленъ какимъ-то непонятнымъ образомъ со стороны той независящей отъ насъ, а потому и непознаваемой сферы бытія, которую Кантъ обозначалъ, какъ вещь въ себѣ (Ding an sich). Но именно ощущенія (введенныя въ воззрительныя формы пространства и времени) даютъ дѣйствительные предметы для связующихъ построеній разсудка, и такимъ образомъ въ мірѣ нашего познанія, въ мірѣ явленій, всегда сохраняется нѣкоторый несводимый къ апріорнымъ элементамъ чувственный остатокъ, несомнѣнно, хотя и невѣдомымъ путемъ происходящій изъ области независимаго отъ насъ въ себѣ бытія. Предметъ, какъ познаваемый, всецѣло полагается познающимъ умомъ, есть только наше представленіе, и нѣтъ здѣсь ничего, что не принадлежало бы субъекту; но въ предметѣ, какъ существующемъ, *есть* такой независимый элементъ, или, говоря точнѣе, нѣкоторый *показатель* его, именно фактъ чувственнаго воспріятія — не въ смыслѣ содержанія ощущеній, которое такъ же субъективно, какъ и все прочее, а въ смыслѣ ихъ происхожденія, поскольку субъектъ является въ нихъ рецептивнымъ, а не активнымъ. Этотъ характеръ чувственнаго воспріятія показываетъ, что оно опредѣляется чѣмъ-то отъ насъ независимымъ; но это *что-то* остается намъ совершенно неизвѣстнымъ и никогда не можетъ сдѣлаться предметомъ познанія. Кантъ твердо и неизмѣнно держится той точки зрѣнія, что познаваемый предметъ, какъ такой, есть вполнѣ наше представленіе, во всѣхъ частяхъ своихъ произведеніе чувственно-разсудочныхъ функцій познающаго субъекта, при чемъ, однако, самый процессъ этого произведенія, въ первомъ матеріальномъ началѣ своемъ, именно въ ощущеніяхъ или чувственныхъ воспріятіяхъ, обусловленъ какимъ-то невѣдомымъ способомъ со стороны какой-то

невѣдомой „вещи въ себѣ“. Такъ, напримѣръ, этотъ столъ или этотъ домъ есть только мое представленіе; я не могу найти здѣсь ничего такого, что не было бы явленіемъ моего собственнаго сознанія; нелѣпо утверждать, чтобы этому столу соотвѣтствовалъ какой-нибудь столъ an sich или этому дому—домъ an sich; но съ другой стороны эти явленія моего сознанія (поскольку я различаю ихъ отъ простыхъ галлюцинацій или фантазій) не произошли бы, т. е. не были бы созданы моимъ умомъ, если бы онъ не опредѣлялся чѣмъ-то отъ него независимымъ, имѣющимъ своего показателя въ тѣхъ ощущеніяхъ, изъ которыхъ нашъ умъ построяетъ эти представленія стола или дома. Такимъ образомъ не существованіе этихъ предметовъ, какъ такихъ, въ ихъ опредѣленныхъ качествахъ, а только самый фактъ ихъ существованія въ моемъ сознаніи имѣетъ нѣкоторое независимое отъ этого сознанія основаніе. Такая точка зрѣнія вызываетъ новые вопросы, не разрѣшенные нашимъ философомъ; но самый тезисъ имѣетъ достаточно опредѣленный смыслъ, всегда одинъ и тотъ же у Канта. Иначе, т. е. еслибы самый фактъ существованія даннаго явленія вообще признавался всецѣло зависящимъ отъ одного моего ума, то потерялъ бы смыслъ любимый Кантомъ примѣръ о существенномъ различіи и даже несоизмѣримости между талеромъ только представляемымъ и талеромъ, лежащимъ въ карманѣ. Вопреки ошибочному мнѣнію нѣкоторыхъ толкователей (между прочимъ, Шопенгауэра и Куно-Фишера) нельзя найти никакого внутренняго противорѣчія въ этомъ пунктѣ между 1-мъ и 2-мъ изданіями „Критики чистаго разума“. Изложивъ въ 1-мъ изданіи тотъ взглядъ критическаго идеализма, что міръ познается нами только въ своихъ являемыхъ формахъ, которыя суть построенія умственной дѣятельности нашего субъекта и помимо нашего представленія вовсе не существуютъ, Кантъ увидалъ, что этотъ взглядъ смѣшивается многими съ тѣмъ фантастическимъ идеализмомъ, по которому міръ создается субъектомъ *безъ всякаго даннаго матеріала* и есть только греза или пустой призракъ. Въ виду этого Кантъ во 2-мъ изданіи, также и какъ въ Пролегоменахъ, подчеркнулъ различіе двухъ идеализмовъ и изложилъ свой такъ, чтобы дальнѣйшее смѣшеніе было невозможно.

Дѣйствительное содержаніе научному познанію дается чувственными предметами, создаваемыми умомъ изъ ощущеній въ формѣ пространственно-временнаго воззрѣнія. Безъ такихъ воззрительныхъ предметовъ понятія разсудка суть только пустыя формы.

Чтобы, напр., причинность была принципомъ дѣйствительнаго познанія, требуются, въ опредѣленномъ пространствѣ и времени, конкретные предметы, которые и связываются причиннымъ отношеніемъ. Но какъ же должно смотрѣть на предметы *сверхчувственные*, систематическое познаніе которыхъ издревле предлагалось различными философскими ученіями (коихъ притязанія въ современной Канту Германіи унаслѣдовала система лейбнице-вольфовской метафизики)? *Возможность* истинныхъ наукъ—математики и чистаго естествознанія—доказана Кантомъ въ трансцендентальной эстетикѣ и въ трансцендентальной аналитикѣ; *невозможность* мнимой метафизической науки, какъ предметнаго познанія, доказывается имъ въ трансцендентальной діалектикѣ, которая завершаетъ существенную часть критики „Чистаго Разума". Нашъ умъ имѣетъ потребность данному своему содержанію сообщать характеръ безусловности. Мысли о безусловномъ или абсолютномъ, къ которымъ онъ приходитъ на всѣхъ путяхъ своихъ, не могутъ быть понятіями разсудка, каковыя всегда относятся къ условнымъ предметамъ чувственнаго опыта; Кантъ называетъ ихъ, въ отличіе отъ разсудочныхъ понятій и правилъ, *идеями* или *абсолютными принципами разума*, относя ихъ, такимъ образомъ, къ особой способности (разуму въ тѣсномъ смыслѣ). Философія можетъ по праву заниматься идеями, пока она принимаетъ ихъ въ ихъ настоящемъ значеніи, именно—видитъ въ нихъ выраженія того, что *должно* быть согласно *требованіямъ* разума. Но такъ какъ идея о безусловномъ возникаетъ въ насъ по поводу условныхъ данныхъ, и абсолютные принципы мыслятся всегда въ связи съ тѣмъ или другимъ рядомъ относительныхъ понятій и предметовъ, то умъ впадаетъ въ невольное искушеніе смѣшать свою разумную функцію съ разсудочною и поставить абсолютную идею въ тотъ же условный рядъ данныхъ предметовъ—не какъ цѣль стремленія, а какъ дѣйствительно данное завершеніе ряда. Такое незаконное, хотя естественное перенесеніе абсолютныхъ идей на плоскость относительныхъ явленій, составляющихъ предметъ разсудочнаго познанія, порождаетъ мнимую и обманчивую метафизическую науку, разсматривающую принципы разума какъ познаваемыя сущности. Задача этой науки не можетъ быть разрѣшена—вовсе не потому, что она превышаетъ ограниченныя силы ума человѣческаго, какъ любитъ утверждать поверхностный скептицизмъ, а потому, что здѣсь познавательныя силы направлены на то, что вообще не можетъ быть предметомъ познанія. Без-

условное должно быть сверхчувственнымъ, такъ какъ все чувственное необходимо условно; но дѣйствительное познаніе (въ отличіе отъ чисто формальнаго мышленія) относится къ даннымъ предметамъ, а предметы даются намъ не иначе какъ чрезъ чувственныя воспріятія, подъ условіями пространства и времени; слѣдовательно—они всегда чувственны, а безусловное, *какъ сверхчувственное*, никогда не можетъ быть предметомъ дѣйствительнаго (опытнаго) познанія. Идеи разума суть вещи мыслимыя, а не познаваемыя; умопостигаемыя (νούμενα), а не являемыя; требуемыя, а не данныя. Поэтому, когда нашъ разумъ принимаетъ свои идеи за познаваемые предметы или сущности, онъ выходитъ изъ предѣловъ своего права; такое незаконное употребленіе разума Кантъ называетъ *трансцендентнымъ*, отличая его [1]) отъ *трансцендентальнаго*. Трансцендентальное значеніе принадлежитъ всѣмъ апріорнымъ условіямъ опыта (т. е. тѣмъ функціямъ воззрѣнія и разсудка, которыя не вытекаютъ изъ опыта, а опредѣляютъ его, и потому необходимо первѣе всякаго опыта), а также идеямъ въ ихъ истинномъ смыслѣ, какъ принципамъ и постулатамъ разума; наука, изучающая эти апріорныя основы всего существующаго, есть трансцендентальная философія или (истинная) метафизика,—такъ именно обозначалъ Кантъ свою собственную философію,—прямую противоположность которой составляетъ та трансцендентная (запредѣльная) философія, или ложная метафизика, разрушеніе которой было одною изъ его главныхъ задачъ.

Разумъ, въ своемъ ложномъ примѣненіи, исходитъ изъ условнаго познаваемаго бытія, чтобы затѣмъ, посредствомъ обманчивыхъ силлогизмовъ, перейти къ мнимому, а на самомъ дѣлѣ невозможному, а потому и несуществующему *познанію* безусловныхъ вещей. Дѣйствительное бытіе—условное и познаваемое—дано намъ съ трехъ различныхъ сторонъ, или въ трехъ видахъ: какъ явленія внутреннія или психическія (бытіе въ насъ), какъ явленія внѣшнія или физическія (бытіе внѣ насъ) и какъ возможность явленій, неопредѣленное бытіе, или предметъ вообще. Отъ этихъ условныхъ данныхъ разумъ правильно заключаетъ къ безусловнымъ *идеямъ*: отъ внутреннихъ явленій—къ идеѣ безусловнаго субъекта, или души, отъ внѣшнихъ явленій—къ идеѣ безусловнаго

---

[1]) Прямая противоположность трансцендентному есть *имманентное*, т. е. въ предѣлахъ опыта, при чемъ различается эмпирическій матеріалъ опыта отъ его апріорныхъ условій, которыя трансцендентальны (но не трансцендентны).

объекта, или міра, отъ возможности всякаго бытія—къ идеѣ безусловнаго, какъ такого, или Бога. Эти идеи имѣютъ (логическую) видимость познаваемыхъ предметовъ, и когда разумъ, увлекаясь этою видимостью, принимаетъ ихъ за дѣйствительные предметы и связываетъ съ ними познавательныя сужденія, то происходятъ три мнимыя науки: о душѣ — раціональная психологія, о мірѣ (какъ реальной совокупности внѣшняго бытія)—раціональная космологія, и о Богѣ—раціональная теологія. Мнимое раціональное познаніе существа души высказываетъ о ней четыре главные тезиса: 1) душа есть *субстанція*; 2) она есть субстанція *простая* и — какъ слѣдствіе изъ этихъ двухъ опредѣленій—невещественная или *безтѣлесная* и неразрушимая, т. е. *безсмертная;* 3) она есть существо *самосознательное*, или личность, и наконецъ, 4) она есть *непосредственно самодостовѣрное*. Эти опредѣленія выводятся чрезъ умозаключенія, которыя Кантъ обличаетъ какъ *паралогизмы*, т. е. ошибочные силлогизмы. Основная ошибка состоитъ въ томъ, что одинъ и тотъ же терминъ употребляется здѣсь въ разныхъ смыслахъ, такъ что между посылками и заключеніями этихъ силлогизмовъ связь только кажущаяся; такъ, подъ *субъектомъ* въ одномъ случаѣ разумѣется наше дѣйствительное *я*, т. е. проявляемое единство и самодѣятельность (Spontaneität) мышленія, связывающаго всѣ явленія внутренняго, а чрезъ то и внѣшняго опыта, а въ другомъ случаѣ разумѣется субъектъ внутренняго бытія самъ по себѣ, о которомъ мы не можемъ ничего знать. Независимо отъ формальнаго опроверженія паралогизмовъ, проводимаго Кантомъ не безъ натяжекъ, существенный интересъ въ критикѣ раціональной психологіи имѣютъ слѣдующіе пункты. Изъ простоты или внутренняго единства и постоянства нашего *я* нельзя вывести, что оно есть не матеріальная субстанція. Несомнѣнно, что наше *я*, какъ внутреннее психическое явленіе, не имѣя ни протяженности или слагаемыхъ въ пространствѣ частей, ни вѣса или массы, не есть тѣло или вещество. Но вѣдь само тѣлесное или вещественное бытіе, поскольку оно опредѣляется указанными свойствами, есть только *явленіе* въ области нашихъ внѣшнихъ чувствъ, и, слѣдовательно, утвержденіе нематеріальности души въ *этомъ* смыслѣ сводится къ положенію, что явленіе внутреннее или психическое не есть явленіе внѣшнее или физическое, или что явленіе, опредѣляемое одною формою времени, не есть явленіе, опредѣляемое формами времени и пространства. Это — истина, которая сама

собою разумѣется, но она нисколько не относится къ невѣдомой намъ сущности психическаго и физическаго бытія, и нѣтъ никакого разумнаго препятствія допустить, что эта сущность одна и та же для обѣихъ сферъ бытія; слѣдовательно, нельзя утверждать нематеріальность души въ томъ смыслѣ, чтобы у нея непремѣнно была *особая* субстанція, несводимая къ субстанціи явленій вещественныхъ. Точно также изъ простоты мыслящаго *я* никакъ не слѣдуетъ безсмертіе души, т. е. невозможность исчезновенія этого *я*. Безъ сомнѣнія, мыслящій субъектъ, не будучи величиною протяженною или экстенсивною, не можетъ быть разрушенъ разложеніемъ на части, но, какъ сила напряженная или величина интенсивная, онъ способенъ къ постепенному убыванію, и нѣтъ ничего невозможнаго въ предположеніи, что степень напряженности этой силы можетъ падать до *О*, и что, слѣдов., мыслящее *я* можетъ исчезнуть. Также неосновательна, по мысли Канта, утверждаемая раціональной психологіей *самодостовѣрность* внутренняго душевнаго опыта въ отличіе отъ опыта внѣшняго. Какъ явленія въ нашемъ сознаніи, предметы того и другого опыта одинаково достовѣрны. Несомнѣнное различіе между ними состоитъ въ томъ, что физическія явленія существуютъ какъ части пространства, а психическія—нѣтъ; но такъ какъ само пространство есть форма нашей же чувственности, то это различіе нисколько не касается достовѣрности тѣхъ и другихъ. Если бы въ этомъ отношеніи внутреннее явленіе, какъ такое, имѣло преимущество, то всякая галлюцинація была бы достовѣрнѣе физическаго тѣла. На самомъ же дѣлѣ ихъ достовѣрность, какъ состояній сознанія, одинакова, а въ смыслѣ *объективнаго* явленія физическое тѣло имѣетъ то преимущество, что инымъ, именно *всеобщимъ* образомъ входитъ въ образуемую умомъ связь опыта. Вообще же міръ нашего опыта, внутренняго, а равно и такъ называемаго внѣшняго, имѣетъ самодостовѣрность для ума, поскольку имъ же построяется и самъ умъ достовѣренъ для себя не иначе, какъ въ этой своей дѣятельности.

Космологическая идея, т. е. идея міра, какъ завершеннаго цѣлаго, когда эта завершенность принимается за данный фактъ или предметъ познанія, запутываетъ разумъ во внутреннія противорѣчія, выражающіяся въ слѣдующихъ четырехъ *антиноміяхъ*: 1) Положеніе: міръ *имѣетъ начало* (границу) во времени и въ пространствѣ; противоположеніе: міръ во времени и пространствѣ *безконеченъ*. 2) Положеніе: все въ мірѣ состоитъ изъ

простого (недѣлимаго); противоположеніе: нѣтъ ничего простого, а все *сложно*. 3) Положеніе: въ мірѣ существуютъ *свободныя* причины; противуположеніе: нѣтъ никакой свободы, а все есть *природа* (т. е. необходимость). 4) Положеніе: въ ряду міровыхъ причинъ есть нѣкое *необходимое существо*; противуположеніе: въ этомъ ряду нѣтъ ничего необходимаго, а все *случайно*. Во всѣхъ четырехъ случаяхъ положеніе и противуположеніе могутъ быть доказаны одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами. Первыя двѣ антиноміи Кантъ называетъ математическими, такъ какъ онѣ занимаются составленіемъ и дѣленіемъ однороднаго. Тезы и антитезы здѣсь не могутъ быть одинаково истинными, такъ какъ дѣло идетъ объ одномъ и томъ же однородномъ предметѣ (міръ какъ данный въ пространствѣ), о которомъ нельзя утверждать два прямо противорѣчащихъ другъ другу сужденія; слѣдовательно, эти тезы и антитезы одинаково *ложны*. Это бываетъ вообще возможно тогда, когда понятіе, лежащее въ основѣ обоихъ упраздняющихъ другъ друга положеній, само себѣ противорѣчитъ; такъ, напр., два положенія: „четвероугольная окружность *не* кругла“ и „четвероугольная окружность *кругла*“— оба ложны, вслѣдствіе внутренняго противорѣчія въ самомъ понятіи четвероугольной окружности. Подобное противорѣчивое понятіе и лежитъ въ основѣ двухъ первыхъ антиномій. Когда я говорю о предметахъ въ пространствѣ и времени, то я говорю не о вещахъ самихъ по себѣ, о которыхъ я ничего не знаю, а о вещахъ въ явленіи, т. е. объ опытѣ, какъ особенномъ родѣ познанія объектовъ, единственно доступномъ человѣку. Что я мыслю въ пространствѣ и времени, о томъ я не могу сказать, что оно само по себѣ и безъ этихъ моихъ мыслей существуетъ въ пространствѣ и времени; ибо тогда я буду себѣ противорѣчить, такъ какъ пространство и время, со всѣми явленіями въ нихъ, не суть что-либо существующее само по себѣ и внѣ моихъ представленій, а суть сами лишь *способы представленія*, — а очевидно будетъ нелѣпо сказать, что нашъ способъ представленія существуетъ и внѣ нашего представленія. Предметы чувствъ, такимъ образомъ, существуютъ лишь въ опытѣ; приписывать имъ собственное самостоятельное существованіе помимо опыта и прежде него—значитъ *представлять себѣ, что опытъ дѣйствителенъ и безъ опыта, или прежде него*. Если я спрашиваю о величинѣ міра въ пространствѣ и во времени, то здѣсь предполагается, что эта величина, опредѣленная такъ или иначе, должна бы

принадлежать самому міру, помимо всякаго опыта. Но это противорѣчитъ понятію чувственнаго міра или міра явленій, существованіе и связь котораго имѣетъ мѣсто только въ представленіи, именно въ опытѣ, такъ какъ это не есть вещь сама по себѣ, а лишь способъ представленія. Отсюда слѣдуетъ, что такъ какъ понятіе существующаго для себя чувственнаго міра противорѣчитъ самому себѣ, то всякое разрѣшеніе вопроса о величинѣ этого міра всегда будетъ ложно, какъ бы ни пытались его разрѣшить: утвердительно, т. е. въ смыслѣ безконечности, или же отрицательно — въ смыслѣ ограниченности міра. То же самое относится и ко второй антиноміи, касающейся дѣленія явленій, ибо эти послѣднія суть только представленія, и части существуютъ только въ представленіи ихъ, слѣдовательно, въ самомъ дѣленіи, т. е. въ возможномъ опытѣ, въ которомъ онѣ даются, и дѣленіе не можетъ идти дальше этого опыта. Принимать, что извѣстное явленіе, напр. тѣло, содержитъ, само по себѣ, прежде всякаго опыта, всѣ части, до которыхъ только можетъ дойти возможный опытъ—это значитъ: простому явленію, могущему существовать только въ опытѣ, давать вмѣстѣ съ тѣмъ собственное, предшествующее опыту существованіе, или утверждать, что представленія существуютъ прежде, чѣмъ представляются, что противорѣчитъ самому себѣ, а, слѣдовательно, нелѣпо и *всякое* разрѣшеніе этой ложно понятой задачи, утверждаютъ ли при этомъ, что тѣла состоятъ сами по себѣ изъ безконечно-многихъ частей, или же изъ конечнаго числа простыхъ частей. Въ этомъ первомъ, математическомъ классѣ антиномій (1-я и 2-я) ложность предположенія состояла въ томъ, что *противорѣчащее себѣ* (именно явленіе, какъ вещь сама по себѣ) *представлялось соединимымъ въ одномъ понятіи*. Что же касается второго, динамическаго класса антиноміи (3-я и 4-я), то тутъ ложность предположенія состоитъ, наоборотъ, въ томъ, что *на самомъ дѣлѣ соединимое представляется противорѣчащимъ*; слѣдовательно, тогда какъ въ первомъ случаѣ оба противуположныя утвержденія ложны, здѣсь, напротивъ, утвержденія, противупоставленныя другъ другу только по недоразумѣнію, могутъ быть оба истинны. Дѣло въ томъ, что математическая связь необходимо предполагаетъ однородность соединяемаго (въ понятіи величины), динамическая же нисколько этого не требуетъ. Когда рѣчь идетъ о величинѣ протяженнаго, то всѣ части должны быть однородны между собою и съ цѣлымъ; напротивъ, въ связи причины и дѣйствія хотя и можетъ встрѣ-

чаться однородность, но въ этомъ нѣтъ необходимости, ибо этого не требуетъ понятіе причинности, гдѣ посредствомъ одного полагается нѣчто другое, совершенно отъ него отличное. Противорѣчіе между природою и свободою неизбѣжно только при смѣшеніи явленій съ вещами самими по себѣ; тогда естественный законъ чувственныхъ явленій принимается за законъ самаго бытія, субъектъ свободы ставится въ рядъ прочихъ естественныхъ предметовъ и, слѣдовательно, двоякая причинность оказывается невозможною, ибо пришлось бы вмѣстѣ утверждать и отрицать одно и тоже объ одинаковомъ предметѣ въ одномъ и томъ же значеніи. Если же относить естественную необходимость только къ явленіямъ, а свободу — только къ вещамъ самимъ по себѣ, то можно безъ всякаго противорѣчія признать оба эти рода причинности, какъ бы ни было трудно или невозможно понять причинность свободную. Въ себѣ самихъ, именно въ нашемъ разумѣ, мы находимъ соединеніе этихъ двухъ причинностей. Когда мы дѣйствуемъ по идеѣ добра, по совѣсти или по нравственному долгу, то истинная причина нашихъ дѣйствій есть именно эта объективная идея, которая вовсе не подчинена времени и не входитъ въ механическую связь явленій, ибо долженствованіе имѣетъ безусловный характеръ, и съ точки зрѣнія времени то, что *должно* быть, есть будущее, предшествующее настоящему, т. е. нелѣпость. Но на самомъ дѣлѣ такой нелѣпости нѣтъ, ибо *должное* вовсе не связано съ временемъ или есть причина свободная, именно поскольку она принадлежитъ къ тому, что есть само по себѣ, независимо отъ связи явленій. Когда мое дѣйствіе опредѣляется чистою идеей добра, то, безъ сомнѣнія, эта идея есть причина моего дѣйствія; но невозможно сказать, чтобы добро было явленіемъ, предшествующимъ во времени доброму дѣйствію, ибо эта идея имѣетъ объективное значеніе, тожественное себѣ во всѣ моменты времени. Слѣдовательно, это есть причина *не* феноменальная, не входящая какъ звено въ цѣпь естественной необходимости. Но, съ другой стороны, всякое мое отдѣльное дѣйствіе, доброе какъ и злое, необходимо имѣетъ въ порядкѣ времени опредѣляющій его субъективно-психологическій мотивъ, т. е. извѣстное душевное явленіе, предшествующее этому дѣйствію и опредѣляющее его съ необходимостью не по внутреннему его качеству, а какъ событіе или происшествіе, имѣющее мѣсто въ мірѣ явленій въ данный опредѣленный моментъ времени. Нашъ практическій разумъ (или воля) въ существѣ своемъ, самоопре-

дѣляющемся по идеѣ добра, есть (по терминологіи Канта) *умопостигаемый характеръ*, а какъ явленіе, опредѣляющееся психологическою мотиваціей и входящее въ общую естественную связь явленій, наша воля представляетъ характеръ *эмпирическій*. Такимъ образомъ, антиномія свободы и необходимости разрѣшается такъ, что всѣ дѣйствія свободны съ точки зрѣнія характера умопостигаемаго и всѣ дѣйствія необходимы съ точки зрѣнія характера эмпирическаго.

Что касается до 4-й антиноміи, то слѣдуетъ только различать *причину въ явленіи* отъ *причины явленій*, насколько она можетъ быть мыслима какъ вещь сама по себѣ — и тогда оба положенія (т. е. и утвержденіе, и отрицаніе безусловной причины міра) могутъ быть равно допущены; ибо противорѣчіе ихъ основывается исключительно на недоразумѣніи, по которому то, что имѣетъ значеніе только въ порядкѣ явленій, распространяется на вещи сами по себѣ и вообще эти два понятія смѣшиваются въ одномъ.

Критика раціональной теологіи состоитъ, въ существенной своей части, изъ опроверженія трехъ мнимыхъ доказательствъ бытія Божія, ведущихъ свое начало изъ очень древнихъ временъ, но формальную законченность получившихъ въ новой школьной философіи. 1) *Онтологическое* доказательство изъ понятія о всесовершенномъ существѣ выводитъ необходимость его существованія, на томъ основаніи, что если бы этому существу недоставало дѣйствительнаго бытія, то оно не имѣло бы всѣхъ совершенствъ. Очевидная ошибка такого аргумента состоитъ въ томъ, что дѣйствительное существованіе принимается здѣсь какъ признакъ, входящій въ содержаніе понятія наравнѣ съ другими признаками и выводимый аналитически, тогда какъ на самомъ дѣлѣ существованіе есть фактъ, *привходящій* къ понятію и познаваемый только изъ опыта. 2) *Космологическое* доказательство: Нашъ міръ представляетъ только ограниченное и *случайное* бытіе, т. е. не заключающее въ себѣ своего основанія, а потому онъ требуетъ другой причины, безусловно-необходимой и неограниченной—существа, обладающаго всѣми реальностями, или полнотою бытія. Въ этомъ мнимомъ аргументѣ категорія причинности, составляющая умственное условіе нашего опыта, незаконно переносится за предѣлы всякаго опыта и, кромѣ того, отъ понятія міровой причины дѣлается произвольный скачокъ къ существу всереальнѣйшему. 3) *Телеологическое* доказательство выводитъ бытіе Божіе

изъ міровой телеологіи, или цѣлесообразнаго устройства природы. Замѣчаемая нашею способностью сужденія цѣлесообразность физическаго міра, если и приписывать ей независимое отъ нашего ума значеніе, имѣетъ, во всякомъ случаѣ, лишь относительный и формальный характеръ, и для объясненія ея было бы достаточно предположить нѣкоторую зиждительную (образующую) силу, дѣйствующую по цѣлямъ, т. е. Диміурга, а не всеблагого, премудраго и всесовершеннаго Бога. Такой Богъ не можетъ быть доказанъ теоретически и составляетъ лишь *идеалъ*, достовѣрность котораго основывается не на познавательной, а на нравственной способности человѣка: это есть постулятъ *чистаго практическаго разума*.

Нравственное ученіе Канта основывается на выдѣленіи изъ человѣческой практики всѣхъ эмпирическихъ элементовъ, съ тѣмъ, чтобы получить въ результатѣ чистую формальную сущность нравственности, т. е. правило дѣятельности всеобщее, необходимое, заключающее въ самомъ себѣ свою цѣль и потому дающее нашей волѣ соотвѣтственный чистому разуму характеръ *самозаконности* (автономіи). Кантъ относится вполнѣ отрицательно къ мнимой морали, основанной на пріятномъ и полезномъ, на инстинктѣ, на внѣшнемъ авторитетѣ и на чувствѣ; такая мораль *чужезаконна* (гетерономична), ибо всѣ эти мотивы, по существу своему частные и случайные, не могутъ имѣть безусловнаго значенія для разума и внутренно опредѣлять окончательнымъ образомъ волю разумнаго существа, какъ такого. — Вообще всѣ правила дѣятельности, предписывая что-либо, имѣютъ повелительную форму или суть *императивы*; когда предписаніе обусловлено какою-нибудь данною цѣлью, не заключающеюся въ самомъ правилѣ, то императивъ имѣетъ характеръ *гипотетическій*. Данныя цѣли могутъ быть или спеціальными (нѣкоторыми изъ многихъ возможныхъ)—и тогда императивы, ими обусловленные, суть *техническія правила умѣнья*; или же это цѣль всегда дѣйствительная, каковою именно является собственное благополучіе каждаго существа— и опредѣляемые этою цѣлью императивы суть *прагматическія указанія благоразумія*. Но ни умѣнье, ни благоразуміе еще не составляютъ нравственности; въ нѣкоторой мѣрѣ эти свойства принадлежатъ животнымъ; человѣкъ, съ техническою ловкостью удачно дѣйствующій въ какой-нибудь спеціальности или благоразумно устрояющій свое личное благополучіе, можетъ, несмотря на это, быть совершенно лишенъ нравственнаго достоинства. Такое

слѣдовательно, и свобода познаются нами съ полною достовѣрностью, хотя и не составляютъ предмета теоретическаго познанія, относящагося только къ чувственнымъ явленіямъ. Что касается безсмертія души и бытія Божія, то эти идеи составляютъ предметъ *разумной вѣры*: вѣры — такъ какъ они не подлежатъ опыту, разумной—такъ какъ они съ необходимостью утверждаются на требованіяхъ разума.

Въ ученіи Канта о правѣ и государствѣ, объ исторіи и религіи далеко не все заслуживаетъ одинаковаго вниманія; укажемъ лишь мысли болѣе оригинальныя и значительныя. Необходимымъ требованіемъ разума Кантъ считалъ, чтобы начало права не ограничивалось предѣлами отдѣльныхъ государствъ и народовъ, а распространялось и на всю совокупность человѣчества, для достиженія *вѣчнаго мира*. Въ виду этой цѣли Кантъ ставилъ слѣдующія положительныя условія: 1) гражданское устройство въ каждомъ государствѣ должно быть правомѣрнымъ; 2) международное право должно быть основано на союзѣ свободныхъ государствъ; 3) взаимныя отношенія народовъ и государствъ должны опредѣляться всеобщимъ гостепріимствомъ или „космополитическимъ правомъ".—Основные взгляды Канта на право и государство образовались подъ сильнымъ вліяніемъ идей Руссо, но Кантъ идетъ дальше его въ своихъ взглядахъ на исторію, которую опредѣляетъ какъ развитіе человѣчества въ свободѣ, или прогрессивный переходъ отъ естественнаго состоянія къ моральному.

Отношеніе Канта къ религіи обусловлено его нравственною философіей: онъ допускаетъ только „моральную теологію", отрицая „теологическую мораль", т. е., по его точкѣ зрѣнія, религія должна быть нравственною, или основанною на нравственности, а никакъ не обратно. Реальною основой религіи Кантъ (согласно съ библейскимъ ученіемъ) признаетъ „радикальное зло" въ человѣческой природѣ, т. е. противорѣчіе между требованіемъ разумно-нравственнаго закона и безпорядочными стремленіями чувственной природы, не подчиняющимися высшему началу. Отсюда потребность въ избавленіи или спасеніи—и въ этомъ сущность религіи. Факту радикальнаго зла или грѣха противополагается идеалъ нравственно-совершеннаго или безгрѣшнаго человѣка. Совершенная праведность, т. е. чистая или божественно-настроенная воля, обнаруживается въ постоянномъ и рѣшительномъ торжествѣ надъ всѣми искушеніями злой природы; высшее выраженіе святости есть добровольно принятое страданіе, во имя нравственнаго прин-

ципа. Для грѣшнаго человѣка страданіе есть необходимый моментъ въ процессѣ избавленія отъ зла, оно есть неизбѣжное наказаніе за грѣхъ; но страданіе человѣка безгрѣшнаго (Сына Божія), не будучи слѣдствіемъ собственнаго грѣха, можетъ имѣть *замѣщающую силу*, или покрывать грѣхи человѣчества. Для истинной религіи необходима практическая вѣра въ нравственный идеалъ, т. е. въ совершенно праведнаго человѣка или Сына Божія, который есть разумное основаніе, цѣль и смыслъ (Логосъ) всего существующаго. Признавать воплощеніе этого идеала фактически совершившимся въ лицѣ І. Христа не противорѣчитъ разуму, если только такую историческую вѣру подчинять моральной, т. е. относить ее исключительно къ тому въ жизни Христа, что̀ имѣетъ нравственный смыслъ. И другіе главные догматы христіанства Кантъ толкуетъ съ нравственной точки зрѣнія, включая ихъ, такимъ образомъ, въ свою „религію въ предѣлахъ одного разума". Но къ чудесамъ евангельскимъ, равно какъ и къ чудесамъ вообще, Кантъ относится вполнѣ отрицательно.

Ученіе Канта о цѣлесообразности и красотѣ, излагаемое въ „Критикѣ способности сужденія", есть третья главная часть критической философіи. Всѣ способности человѣческаго духа могутъ быть сведены къ тремъ: *познавательной* способности, *желательной* и *чувству* удовольствія или неудовольствія. Первая получаетъ свое высшее опредѣленіе или нормальную форму отъ категорій разсудка, вторая—отъ идей практическаго разума, третья—отъ телеологической и эстетической рефлексіи. Вообще, наши сужденія бываютъ или опредѣляющими, или рефлектирующими. Первыя подводятъ частныя данныя подъ общее правило—таковы всѣ сужденія точныхъ наукъ; вторыя усматриваютъ нѣкоторую специфическую закономѣрность въ данныхъ предметахъ или оцѣниваютъ ихъ по отношенію къ нѣкоторой цѣли. Цѣль эта можетъ быть субъективною, т. е. содержаться только въ нашемъ представленіи; или же цѣль полагается объективно, какъ то, чего осуществленіе дано дѣйствительностью самого предмета. Субъективная рефлексія (поскольку она имѣетъ общее значеніе) производитъ сужденія эстетическія, объективная—телеологическія. Формальной цѣлесообразности представляемаго объекта психологически соотвѣтствуетъ извѣстное взаимоотношеніе между воображеніемъ и интеллигенціей. Когда это отношеніе есть согласіе или гармонія, именно, когда воображаемый въ своей особенности объектъ сообразенъ своей мысленной цѣли, то это вызываетъ въ

насъ чувство удовольствія, въ противномъ случаѣ—неудовольствія; такимъ образомъ созерцаемой цѣлесообразности прямо соотвѣтствуетъ и цѣлесообразное состояніе—гармоническое и пріятное—нашихъ душевныхъ силъ. Изъ этого не слѣдуетъ, чтобы сущность эстетическихъ сужденій можно было свести къ субъективному чувству удовольствія. Эстетическое наслажденіе есть особый видъ удовольствія, опредѣленно отличающійся отъ другихъ. Прекрасное намъ нравится, но намъ нравится также и то, что̀ полезно нашему организму (напр., питательные предметы), или то, что удовлетворяетъ наши страсти; съ другой стороны, для нравственнаго чувства нѣтъ ничего пріятнѣе добродѣтели. Но ни то, ни другое удовольствіе не есть эстетическое; оба они имѣютъ то общее между собою, что ихъ предметы намъ *нужны*, т. е., что въ нихъ заинтересована наша воля (низшая, чувственная воля, въ первомъ случаѣ, высшая, нравственная—во второмъ). Въ отличіе отъ этого, удовольствіе эстетическое опредѣляется какъ *чистое или незаинтересованное*; предметы его матеріально не нужны, они вызываютъ удовольствіе однимъ *представленіемъ* ихъ *формы* (тогда какъ представленіе нравственной обязанности можетъ быть пріятно только въ связи съ ея дѣйствительнымъ исполненіемъ, а представленіе питательнаго предмета вызываетъ удовольствіе въ голодномъ только въ виду предстоящаго насыщенія). Далѣе, эстетическое наслажденіе есть *необходимо всеобщее*, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно не обусловлено отвлеченными понятіями, а имѣетъ непосредственно-*созерцательный* характеръ. —Чувство *прекраснаго* относится къ формѣ предметовъ; но форма есть ограниченіе,—а существуютъ предметы, которые намъ эстетически нравятся снятіемъ всякихъ ограниченій, т. е. своею безмѣрностью и, слѣдовательно, отрицаніемъ формы. Видъ звѣзднаго неба или безконечнаго моря вызываетъ удовольствіе безкорыстное и безвольное, оканчивающееся въ представленіи, всеобщее и необходимое—слѣдовательно, по всѣмъ этимъ признакамъ эстетическое; однако, предметъ его есть не форма, какъ въ прекрасномъ, а, напротивъ, упраздненіе всякой формы въ безмѣрности и безконечности. На этомъ основаніи Кантъ отъ прекраснаго отличаетъ *возвышенное* (das Erhabene), которое онъ подраздѣляетъ на математически-возвышенное или *великое* и динамически возвышенное или *могучее*. При извѣстныхъ индивидуальныхъ условіяхъ эстетическая способность наслаждаться прекраснымъ и возвышеннымъ переходитъ въ способность создавать

ципа. Для грѣшнаго человѣка страданіе есть необходимый моментъ въ процессѣ избавленія отъ зла, оно есть неизбѣжное наказаніе за грѣхъ; но страданіе человѣка безгрѣшнаго (Сына Божія), не будучи слѣдствіемъ собственнаго грѣха, можетъ имѣть *замѣщающую силу*, или покрывать грѣхи человѣчества. Для истинной религіи необходима практическая вѣра въ нравственный идеалъ, т. е. въ совершенно праведнаго человѣка или Сына Божія, который есть разумное основаніе, цѣль и смыслъ (Логосъ) всего существующаго. Признавать воплощеніе этого идеала фактически совершившимся въ лицѣ I. Христа не противорѣчитъ разуму, если только такую историческую вѣру подчинять моральной, т. е. относить ее исключительно къ тому въ жизни Христа, что имѣетъ нравственный смыслъ. И другіе главные догматы христіанства Кантъ толкуетъ съ нравственной точки зрѣнія, включая ихъ, такимъ образомъ, въ свою „религію въ предѣлахъ одного разума". Но къ чудесамъ евангельскимъ, равно какъ и къ чудесамъ вообще, Кантъ относится вполнѣ отрицательно.

Ученіе Канта о цѣлесообразности и красотѣ, излагаемое въ „Критикѣ способности сужденія", есть третья главная часть критической философіи. Всѣ способности человѣческаго духа могутъ быть сведены къ тремъ: *познавательной* способности, *желательной* и *чувству* удовольствія или неудовольствія. Первая получаетъ свое высшее опредѣленіе или нормальную форму отъ категорій разсудка, вторая—отъ идей практическаго разума, третья—отъ телеологической и эстетической рефлексіи. Вообще, наши сужденія бываютъ или опредѣляющими, или рефлектирующими. Первыя подводятъ частныя данныя подъ общее правило—таковы всѣ сужденія точныхъ наукъ; вторыя усматриваютъ нѣкоторую специфическую закономѣрность въ данныхъ предметахъ или оцѣниваютъ ихъ по отношенію къ нѣкоторой цѣли. Цѣль эта можетъ быть субъективною, т. е. содержаться только въ нашемъ представленіи; или же цѣль полагается объективно, какъ то, чего осуществленіе дано дѣйствительностью самого предмета. Субъективная рефлексія (поскольку она имѣетъ общее значеніе) производитъ сужденія эстетическія, объективная—телеологическія. Формальной цѣлесообразности представляемаго объекта психологически соотвѣтствуетъ извѣстное взаимоотношеніе между воображеніемъ и интеллигенціей. Когда это отношеніе есть согласіе или гармонія, именно, когда воображаемый въ своей особенности объектъ сообразенъ своей мысленной цѣли, то это вызываетъ въ

насъ чувство удовольствія, въ противномъ случаѣ—неудовольствія; такимъ образомъ созерцаемой цѣлесообразности прямо соотвѣтствуетъ и цѣлесообразное состояніе—гармоническое и пріятное— нашихъ душевныхъ силъ. Изъ этого не слѣдуетъ, чтобы сущность эстетическихъ сужденій можно было свести къ субъективному чувству удовольствія. Эстетическое наслажденіе есть особый видъ удовольствія, опредѣленно отличающійся отъ другихъ. Прекрасное намъ нравится, но намъ нравится также и то, что̀ полезно нашему организму (напр., питательные предметы), или то, что удовлетворяетъ наши страсти; съ другой стороны, для нравственнаго чувства нѣтъ ничего пріятнѣе добродѣтели. Но ни то, ни другое удовольствіе не есть эстетическое; оба они имѣютъ то общее между собою, что ихъ предметы намъ *нужны*, т. е., что въ нихъ заинтересована наша воля (низшая, чувственная воля, въ первомъ случаѣ, высшая, нравственная—во второмъ). Въ отличіе отъ этого, удовольствіе эстетическое опредѣляется какъ *чистое или незаинтересованное*; предметы его матеріально не нужны, они вызываютъ удовольствіе однимъ *представленіемъ* ихъ *формы* (тогда какъ представленіе нравственной обязанности можетъ быть пріятно только въ связи съ ея дѣйствительнымъ исполненіемъ, а представленіе питательнаго предмета вызываетъ удовольствіе въ голодномъ только въ виду предстоящаго насыщенія). Далѣе, эстетическое наслажденіе есть *необходимо всеобщее*, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно не обусловлено отвлеченными понятіями, а имѣетъ непосредственно-*созерцательный* характеръ. —Чувство *прекраснаго* относится къ формѣ предметовъ; но форма есть ограниченіе,—а существуютъ предметы, которые намъ эстетически нравятся снятіемъ всякихъ ограниченій, т. е. своею безмѣрностью и, слѣдовательно, отрицаніемъ формы. Видъ звѣзднаго неба или безконечнаго моря вызываетъ удовольствіе безкорыстное и безвольное, оканчивающееся въ представленіи, всеобщее и необходимое—слѣдовательно, по всѣмъ этимъ признакамъ эстетическое; однако, предметъ его есть не форма, какъ въ прекрасномъ, а, напротивъ, упраздненіе всякой формы въ безмѣрности и безконечности. На этомъ основаніи Кантъ отъ прекраснаго отличаетъ *возвышенное* (das Erhabene), которое онъ подраздѣляетъ на математически-возвышенное или *великое* и динамически возвышенное или *могучее*. При извѣстныхъ индивидуальныхъ условіяхъ эстетическая способность наслаждаться прекраснымъ и возвышеннымъ переходитъ въ способность создавать

предметы, вызывающіе эти чувства, т. е. художественныя произведенія. Такая способность есть геній, въ которомъ сильное воображеніе уравновѣшивается особою воспріимчивостью ума. Кантъ ограничиваетъ геніальность одною областью искусства.

Прекрасныя и возвышенныя произведенія какъ природы, такъ и искусства, цѣлесообразны субъективно, т. е. по отношенію къ нашему эстетическому чувству и идеѣ. Но есть въ природѣ цѣлесообразность объективная, именно въ области живой органической природы. Въ органическомъ существѣ есть внутренняя цѣлесообразность, состоящая въ томъ, что всѣ его части, въ своемъ строеніи, взаимоотношеніи и дѣйствіи, опредѣляются одною общею цѣлью, которая находится не внѣ его, а есть собственная жизнь этого существа, какъ цѣлаго. Взаимная зависимость частей и ихъ внутреннее подчиненіе цѣлому, какъ цѣли, свойственны также художественному произведенію; но отъ этой эстетической цѣлесообразности естественная или органическая отличается тѣмъ, что въ силу ея организмъ самъ себя создаетъ и воспроизводитъ, не нуждаясь въ постороннемъ художникѣ.

Признаніе объективной цѣлесообразности въ природѣ приводитъ, съ точки зрѣнія Канта, къ нѣкоторой антиноміи. Съ одной стороны, его теоретическая натурфилософія утверждаетъ: „въ естественно-научномъ объясненіи вещей по критическимъ основоположеніямъ нѣтъ никакой другой причинности, кромѣ механической“; съ другой стороны, „критика способности сужденія“ признаетъ, что организмы создаются извнутри по идеѣ цѣли, которою и опредѣляется вся ихъ дѣйствительная жизнь. Разрѣшеніе антиноміи гласитъ: ни естественно-научное познаніе механической причинности, ни рефлектирующее усмотрѣніе органической цѣлесообразности не имѣютъ своимъ предметомъ вещь въ себѣ или подлинное бытіе, а только явленія, опредѣляемыя дѣятельностью нашего ума, который, въ качествѣ теоретическаго разсудка, производитъ, а потому и познаетъ причинную связь ихъ по законамъ механическимъ, а въ качествѣ рефлексіи или телеологической силы сужденія создаетъ, а потому и усматриваетъ ихъ цѣлесообразность. Это мнимое разрѣшеніе мнимой антиноміи, заканчивающее послѣдній изъ трехъ главныхъ философскихъ трудовъ Канта, особенно ярко обнаруживаетъ тотъ коренной недостатокъ всей его философіи, который съ необходимостью вызвалъ дальнѣйшее движеніе умозрительной мысли и дѣлаетъ безуспѣшными всѣ попытки вернуть философію къ чистому кантіанству.

Критики философіи Канта. Положительная сущность этой философіи можетъ быть выражена въ двухъ словахъ: зависимость міра явленій отъ ума и безусловная независимость нравственнаго начала. Умъ можетъ познавать только то, что̀ создано умомъ—и дѣйствительно, весь познаваемый нами міръ образуется умомъ, посредствомъ присущихъ ему формъ чувственнаго созерцанія и разсудочныхъ категорій. Этимъ утвержденіемъ отрицается кажущаяся самостоятельность внѣшнихъ вещей и явленій; все нами дѣйствительно познаваемое изъ вещей превращается въ представленіе ума. И это утвержденіе, и это отрицаніе безусловно истинны и составляютъ ту новую точку зрѣнія, на которую Кантъ изъ всѣхъ философовъ первый сталъ съ полною твердостью и отчетливостью. Этимъ онъ возвелъ философское мышленіе на высшую (сравнительно съ прежнимъ состояніемъ) ступень, съ которой оно никогда уже не можетъ сойти. Но для философіи (какъ и для физической науки) недостаточно кажущееся замѣнить истиннымъ: нужно еще дать истинной точкѣ зрѣнія такую полноту и опредѣленность, при которыхъ возможно было бы удовлетворительно объяснить самый фактъ обманчивой видимости. Вѣдь не по одному же невѣжеству, какъ полагали древне-индійскіе мудрецы, мы различаемъ въ познаваемомъ реальность отъ представленія, т. е. нѣкоторыя представленія принимаемъ за res. Теорія Коперника (съ которою Кантъ сравниваетъ свою философію) пріобрѣла окончательное значеніе въ наукѣ благодаря тому, что она не только представляетъ настоящій видъ солнечной системы, но также вполнѣ удовлетворительно объясняетъ тѣ кажущіяся движенія небесныхъ тѣлъ, которыя прежде принимались за настоящія. Но Кантъ не довелъ постигнутую имъ философскую истину до надлежащей полноты и опредѣленности, остановился на полпути и потому не избѣжалъ рѣзкихъ противорѣчій съ очевидностью. Умъ по преимуществу критическій и формальный, онъ довольствовался отвлеченною правотою общихъ принциповъ, сопоставляя ихъ съ дѣйствительностью, но не заботясь о томъ, чтобы они ее проникали и осмысливали. Понявъ съ полною ясностью, что міръ познаваемъ, лишь поскольку производится умомъ, или что все нами познаваемое есть произведеніе ума, онъ построилъ на этой истинѣ цѣлую систему общихъ формулъ, не обращая никакого вниманія на существеннѣйшій для живого сознанія вопросъ: что же собственно такое этотъ зиждительный умъ и какое его отношеніе къ данному эмпирическому уму каждаго от-

предметы, вызывающіе эти чувства, т. е. художественныя произведенія. Такая способность есть геній, въ которомъ сильное воображеніе уравновѣшивается особою воспріимчивостью ума. Кантъ ограничиваетъ геніальность одною областью искусства.

Прекрасныя и возвышенныя произведенія какъ природы, такъ и искусства, цѣлесообразны субъективно, т. е. по отношенію къ нашему эстетическому чувству и идеѣ. Но есть въ природѣ цѣлесообразность объективная, именно въ области живой органической природы. Въ органическомъ существѣ есть внутренняя цѣлесообразность, состоящая въ томъ, что всѣ его части, въ своемъ строеніи, взаимоотношеніи и дѣйствіи, опредѣляются одною общею цѣлью, которая находится не внѣ его, а есть собственная жизнь этого существа, какъ цѣлаго. Взаимная зависимость частей и ихъ внутреннее подчиненіе цѣлому, какъ цѣли, свойственны также художественному произведенію; но отъ этой эстетической цѣлесообразности естественная или органическая отличается тѣмъ, что въ силу ея организмъ самъ себя создаетъ и воспроизводитъ, не нуждаясь въ постороннемъ художникѣ.

Признаніе объективной цѣлесообразности въ природѣ приводитъ, съ точки зрѣнія Канта, къ нѣкоторой антиноміи. Съ одной стороны, его теоретическая натурфилософія утверждаетъ: „въ естественно-научномъ объясненіи вещей по критическимъ основоположеніямъ нѣтъ никакой другой причинности, кромѣ механической“; съ другой стороны, „критика способности сужденія“ признаетъ, что организмы создаются извнутри по идеѣ цѣли, которою и опредѣляется вся ихъ дѣйствительная жизнь. Разрѣшеніе антиноміи гласитъ: ни естественно-научное познаніе механической причинности, ни рефлектирующее усмотрѣніе органической цѣлесообразности не имѣютъ своимъ предметомъ вещь въ себѣ или подлинное бытіе, а только явленія, опредѣляемыя дѣятельностью нашего ума, который, въ качествѣ теоретическаго разсудка, производитъ, а потому и познаетъ причинную связь ихъ по законамъ механическимъ, а въ качествѣ рефлексіи или телеологической силы сужденія создаетъ, а потому и усматриваетъ ихъ цѣлесообразность. Это мнимое разрѣшеніе мнимой антиноміи, заканчивающее послѣдній изъ трехъ главныхъ философскихъ трудовъ Канта, особенно ярко обнаруживаетъ тотъ коренной недостатокъ всей его философіи, который съ необходимостью вызвалъ дальнѣйшее движеніе умозрительной мысли и дѣлаетъ безуспѣшными всѣ попытки вернуть философію къ чистому кантіанству.

Критики философіи Канта. Положительная сущность этой философіи можетъ быть выражена въ двухъ словахъ: зависимость міра явленій отъ ума и безусловная независимость нравственнаго начала. Умъ можетъ познавать только то, что̀ создано умомъ—и дѣйствительно, весь познаваемый нами міръ образуется умомъ, посредствомъ присущихъ ему формъ чувственнаго созерцанія и разсудочныхъ категорій. Этимъ утвержденіемъ отрицается кажущаяся самостоятельность внѣшнихъ вещей и явленій; все нами дѣйствительно познаваемое изъ вещей превращается въ представленіе ума. И это утвержденіе, и это отрицаніе безусловно истинны и составляютъ ту новую точку зрѣнія, на которую Кантъ изъ всѣхъ философовъ первый сталъ съ полною твердостью и отчетливостью. Этимъ онъ возвелъ философское мышленіе на высшую (сравнительно съ прежнимъ состояніемъ) ступень, съ которой оно никогда уже не можетъ сойти. Но для философіи (какъ и для физической науки) недостаточно кажущееся замѣнить истиннымъ: нужно еще дать истинной точкѣ зрѣнія такую полноту и опредѣленность, при которыхъ возможно было бы удовлетворительно объяснить самый фактъ обманчивой видимости. Вѣдь не по одному же невѣжеству, какъ полагали древне-индійскіе мудрецы, мы различаемъ въ познаваемомъ реальность отъ представленія, т. е. нѣкоторыя представленія принимаемъ за res. Теорія Коперника (съ которою Кантъ сравниваетъ свою философію) пріобрѣла окончательное значеніе въ наукѣ благодаря тому, что она не только представляетъ настоящій видъ солнечной системы, но также вполнѣ удовлетворительно объясняетъ тѣ кажущіяся движенія небесныхъ тѣлъ, которыя прежде принимались за настоящія. Но Кантъ не довелъ постигнутую имъ философскую истину до надлежащей полноты и опредѣленности, остановился на полпути и потому не избѣжалъ рѣзкихъ противорѣчій съ очевидностью. Умъ по преимуществу критическій и формальный, онъ довольствовался отвлеченною правотою общихъ принциповъ, сопоставляя ихъ съ дѣйствительностью, но не заботясь о томъ, чтобы они ее проникали и осмысливали. Понявъ съ полною ясностью, что міръ познаваемъ, лишь поскольку производится умомъ, или что все нами познаваемое есть произведеніе ума, онъ построилъ на этой истинѣ цѣлую систему общихъ формулъ, не обращая никакого вниманія на существеннѣйшій для живого сознанія вопросъ: что же собственно такое этотъ зиждительный умъ и какое его отношеніе къ данному эмпирическому уму каждаго от-

простого (недѣлимаго); противоположеніе: нѣтъ ничего простого, а все *сложно*. 3) Положеніе: въ мірѣ существуютъ *свободныя* причины; противуположеніе: нѣтъ никакой свободы, а все есть *природа* (т. е. необходимость). 4) Положеніе: въ ряду міровыхъ причинъ есть нѣкое *необходимое существо*; противуположеніе: въ этомъ ряду нѣтъ ничего необходимаго, а все *случайно*. Во всѣхъ четырехъ случаяхъ положеніе и противуположеніе могутъ быть доказаны одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами. Первыя двѣ антиноміи Кантъ называетъ математическими, такъ какъ онѣ занимаются составленіемъ и дѣленіемъ однороднаго. Тезы и антитезы здѣсь не могутъ быть одинаково истинными, такъ какъ дѣло идетъ объ одномъ и томъ же однородномъ предметѣ (міръ какъ данный въ пространствѣ), о которомъ нельзя утверждать два прямо противорѣчащихъ другъ другу сужденія; слѣдовательно, эти тезы и антитезы одинаково *ложны*. Это бываетъ вообще возможно тогда, когда понятіе, лежащее въ основѣ обоихъ упраздняющихъ другъ друга положеній, само себѣ противорѣчитъ; такъ, напр., два положенія: „четвероугольная окружность *не* кругла" и „четвероугольная окружность *кругла*"— оба ложны, вслѣдствіе внутренняго противорѣчія въ самомъ понятіи четвероугольной окружности. Подобное противорѣчивое понятіе и лежитъ въ основѣ двухъ первыхъ антиномій. Когда я говорю о предметахъ въ пространствѣ и времени, то я говорю не о вещахъ самихъ по себѣ, о которыхъ я ничего не знаю, а о вещахъ въ явленіи, т. е. объ опытѣ, какъ особенномъ родѣ познанія объектовъ, единственно доступномъ человѣку. Что я мыслю въ пространствѣ и времени, о томъ я не могу сказать, что оно само по себѣ и безъ этихъ моихъ мыслей существуетъ въ пространствѣ и времени; ибо тогда я буду себѣ противорѣчить, такъ какъ пространство и время, со всѣми явленіями въ нихъ, не суть что-либо существующее само по себѣ и внѣ моихъ представленій, а суть сами лишь *способы представленія*, — а очевидно будетъ нелѣпо сказать, что нашъ способъ представленія существуетъ и внѣ нашего представленія. Предметы чувствъ, такимъ образомъ, существуютъ лишь въ опытѣ; приписывать имъ собственное самостоятельное существованіе помимо опыта и прежде него—значитъ *представлять себѣ, что опытъ дѣйствителенъ и безъ опыта, или прежде него*. Если я спрашиваю о величинѣ міра въ пространствѣ и во времени, то здѣсь предполагается, что эта величина, опредѣленная такъ или иначе, должна бы

принадлежать самому міру, помимо всякаго опыта. Но это противорѣчитъ понятію чувственнаго міра или міра явленій, существованіе и связь котораго имѣетъ мѣсто только въ представленіи, именно въ опытѣ, такъ какъ это не есть вещь сама по себѣ, а лишь способъ представленія. Отсюда слѣдуетъ, что такъ какъ понятіе существующаго для себя чувственнаго міра противорѣчитъ самому себѣ, то всякое разрѣшеніе вопроса о величинѣ этого міра всегда будетъ ложно, какъ бы ни пытались его разрѣшить: утвердительно, т. е. въ смыслѣ безконечности, или же отрицательно—въ смыслѣ ограниченности міра. То же самое относится и ко второй антиноміи, касающейся дѣленія явленій, ибо эти послѣднія суть только представленія, и части существуютъ только въ представленіи ихъ, слѣдовательно, въ самомъ дѣленіи, т. е. въ возможномъ опытѣ, въ которомъ онѣ даются, и дѣленіе не можетъ идти дальше этого опыта. Принимать, что извѣстное явленіе, напр. тѣло, содержитъ, само по себѣ, прежде всякаго опыта, всѣ части, до которыхъ только можетъ дойти возможный опытъ—это значитъ: простому явленію, могущему существовать только въ опытѣ, давать вмѣстѣ съ тѣмъ собственное, предшествующее опыту существованіе, или утверждать, что представленія существуютъ прежде, чѣмъ представляются, что противорѣчитъ самому себѣ, а, слѣдовательно, нелѣпо и *всякое* разрѣшеніе этой ложно понятой задачи, утверждаютъ ли при этомъ, что тѣла состоятъ сами по себѣ изъ безконечно-многихъ частей, или же изъ конечнаго числа простыхъ частей. Въ этомъ первомъ, математическомъ классѣ антиномій (1-я и 2-я) ложность предположенія состояла въ томъ, что *противорѣчащее себѣ* (именно явленіе, какъ вещь сама по себѣ) *представлялось соединимымъ въ одномъ понятіи.* Что же касается второго, динамическаго класса антиноміи (3-я и 4-я), то тутъ ложность предположенія состоитъ, наоборотъ, въ томъ, что *на самомъ дѣлѣ соединимое представляется противорѣчащимъ*; слѣдовательно, тогда какъ въ первомъ случаѣ оба противуположныя утвержденія ложны, здѣсь, напротивъ, утвержденія, противупоставленныя другъ другу только по недоразумѣнію, могутъ быть оба истинны. Дѣло въ томъ, что математическая связь необходимо предполагаетъ однородность соединяемаго (въ понятіи величины), динамическая же нисколько этого не требуетъ. Когда рѣчь идетъ о величинѣ протяженнаго, то всѣ части должны быть однородны между собою и съ цѣлымъ; напротивъ, въ связи причины и дѣйствія хотя и можетъ встрѣ-

шей воли, ставящей себѣ истину и добро какъ безусловную цѣль; такимъ образомъ починъ принадлежитъ нравственному началу въ насъ, и „приматъ практическаго разума“ получаетъ, съ этой точки зрѣнія, еще болѣе глубокій смыслъ, чѣмъ въ какомъ его утверждалъ Кантъ, за которымъ, впрочемъ, останется великая заслуга перваго провозвѣстника въ философіи безусловной, чистой или автономной нравственности. Его выведеніе и троякое опредѣленіе категорическаго императива дали этикѣ основаніе, равное по достовѣрности аксіомамъ чистой математики.

Напротивъ того, сомнительное философское значеніе имѣютъ его „метафизическія первоосновы естественной науки“, связанныя болѣе словами, чѣмъ мыслями, съ „критикою чистаго разума“.— Самый важный и трудный вопросъ въ философской наукѣ о природѣ есть вопросъ о матеріи; онъ имѣетъ здѣсь такое же значеніе, какое въ философской антропологіи принадлежитъ вопросу о свободѣ воли. Въ своихъ „Metaphysische Anfangsgründe“ Кантъ даетъ рядъ опредѣленій матеріи: она есть „подвижное въ пространствѣ“, „бытіе, наполняющее пространство“, „движущая сила“, наконецъ „субстанція движенія“. Подъ всѣми этими опредѣленіями могъ бы подписаться любой догматическій философъ, хотя бы онъ былъ приверженцемъ матеріализма (въ его динамической разновидности). Какъ же, однако, относятся эти опредѣленія къ собственнымъ принципамъ Канта? Что значатъ для критической философіи слова: „бытіе, наполняющее пространство“? Вѣдь пространство есть только воззрительный актъ нашего ума, оно не существуетъ само по себѣ, а только *представляется* нами— какимъ же образомъ представленіе можетъ быть наполнено бытіемъ? Нельзя отъ этого отдѣлаться общимъ утвержденіемъ, что всю метафизику матеріи у Канта нужно относить къ міру, какъ явленію; понятіе явленія имѣетъ и у Канта опредѣленное значеніе *актуальнаго представленія*, обусловленнаго представляющимъ умомъ, и нельзя этотъ терминъ употреблять какъ фальшивое клеймо для провезенія всякаго догматическаго товара черезъ критическую таможню. Съ критической точки зрѣнія, когда мы говоримъ о бытіи или существованіи чего-либо, мы разумѣемъ одно изъ трехъ: или это есть вещь въ себѣ, обладающая подлиннымъ бытіемъ, но совершенно непознаваемая—или это есть явленіе, т. е. представленіе въ нашемъ сознаніи—или, наконецъ, это есть одно изъ общихъ условій всякаго представленія или явленія, т. е. какая-либо апріорная форма или категорія нашего ума. Въ ка-

комъ же изъ этихъ трехъ смысловъ бытіе приписывается матеріи? Она не можетъ быть „вещью въ себѣ“, ибо тогда она была бы безусловно непознаваема, между тѣмъ какъ, по Канту, она не только познается, но и есть единственный предметъ естественно-научнаго познанія. Но матерія не есть также явленіе или представленіе, т. е. чувственный предметъ, ибо она вовсе не представляется и никакимъ чувствамъ не подлежитъ—нельзя видѣть, слышать, осязать матерію; наши ощущенія относятся къ тѣламъ, но понятія матеріи и тѣла не тожественны, ибо мы говоримъ о „матеріи тѣлъ“; далѣе, мы различаемъ психическія явленія отъ матеріальныхъ, слѣд., матерія есть то, что отличаетъ одинъ родъ явленій отъ другихъ, а не одно изъ явленій; она есть общее, единое и пребывающее во всѣхъ явленіяхъ второго рода; Кантъ опредѣляетъ ее, наконецъ, какъ силу, но сила есть не явленіе, а причина явленій,—однимъ словомъ, она сводится въ концѣ концовъ къ признакамъ разсудочно-мыслимымъ, а не чувственно-представляемымъ. Итакъ, остается признать матерію однимъ изъ умственныхъ условій нашего познанія или міра явленій; но она не можетъ быть сведена къ одной изъ ихъ воззрительныхъ формъ: какъ наполняющая пространство и пребывающая во времени, она не есть ни пространство, ни время—слѣдовательно, для нея остается только область разсудочныхъ категорій. И въ самомъ дѣлѣ, ее легко свести, какъ это отчасти дѣлаетъ и самъ Кантъ, къ категоріямъ реальности, субстанціи, причинности и необходимости. Но что же это значитъ съ точки зрѣнія критической философіи? Изъ того, что мы мыслимъ нѣчто какъ субстанцію, не слѣдуетъ, чтобы это было подлинною субстанціей, помимо нашего мышленія; иначе и душа была бы такою субстанціей, что рѣшительно отвергается Кантомъ, какъ „паралогизмъ“, въ его критикѣ раціональной психологіи. Значитъ, и матерія не есть субстанція, а только наша мысль о субстанціи; но тогда это будетъ въ сущности идеализмъ Беркли, отъ котораго Кантъ всегда такъ усердно открещивается. Чтобы избѣжать его съ этой стороны, онъ дѣлаетъ нѣкоторыя глухія указанія на матерію, какъ на первоначальную основу (или причину) тѣхъ чувственныхъ *данныхъ* (ощущеній), которыя независимы отъ нашего ума и составляютъ матеріалъ его построеній. Но такой взглядъ, если остановиться на немъ серьезно, дѣлалъ бы, во 1-хъ, матерію вещью въ себѣ, во 2-хъ, создавалъ бы изъ категоріи причинности способъ дѣйствительнаго познанія этой вещи въ себѣ (по-

скольку матерія познавалась бы тогда какъ подлинная причина, производящая наши ощущенія), что противорѣчитъ самому существу критической философіи, и, наконецъ, въ 3-хъ, такой взглядъ совершенно несогласенъ съ дѣйствительнымъ психо-физіологическимъ генезисомъ нашего чувственнаго познанія. Несомнѣнно, въ самомъ дѣлѣ, что наши ощущенія—зрительныя, слуховыя, осязательныя и т. д.—вызываются вовсе не какими-то вещами въ себѣ, а извѣстными, опредѣленными явленіями, т. е. созданіями ума. Правда, съ точки зрѣнія Канта, здѣсь выходитъ нѣчто необъяснимое и даже прямо нелѣпое: тѣ ощущенія, изъ которыхъ нашъ умъ создаетъ явленія, оказываются обусловленными дѣйствіемъ этихъ самыхъ явленій. Такъ, несомнѣнно, что явленіе солнца съ его лучами создается нашимъ умомъ изъ зрительныхъ ощущеній, а сами эти ощущенія столь же несомнѣнно происходятъ не отъ чего иного, какъ отъ дѣйствія этихъ самыхъ солнечныхъ лучей на наши зрительные органы. Единственный способъ выйти изъ этого ложнаго круга, не впадая въ наивный реализмъ, есть тотъ, на который я выше намекалъ—именно послѣдовательное развитіе идеи о трансцендентальномъ субъектѣ, въ его отличіи и взаимноотношеніи съ субъектомъ эмпирическимъ; тутъ и матерія нашла бы себѣ законное и приличное мѣсто (см. Міровая душа, Міровой процессъ).

Вопросъ о свободѣ воли (съ метафизической его стороны) рѣшается у Канта такъ же неудовлетворительно, какъ и вопросъ о матеріи. Различеніе между умопостигаемымъ характеромъ, т. е. нами, какъ существомъ самимъ въ себѣ, и характеромъ эмпирическимъ, т. е. нами, какъ явленіемъ—безполезно для дѣйствительнаго объясненія. Утвержденіе, что умопостигаемый характеръ есть свободная причина эмпирическаго, или свободно создаетъ этотъ послѣдній независимо отъ времени,—не имѣетъ мыслимаго содержанія. Понятіе созданія сводится къ понятію временнаго происшествія; когда я говорю, что нѣчто создано, хотя бы непосредственнымъ и мгновеннымъ творчествомъ, я разумѣю по крайней мѣрѣ два послѣдовательныхъ момента времени: первый, когда этого созданнаго еще не было, и второй, когда оно явилось; то же должно сказать и о понятіи акта (см. Соловьева, замѣчанія въ „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“). Свобода воли на этой почвѣ есть не только нѣчто непознаваемое, но и нѣчто немыслимое: вообще противоположеніе, которое дѣлаетъ здѣсь Кантъ между

мышленіемъ и познаніемъ, совершенно невѣрно. Конечно, не всякая мысль есть познаніе, но всякая *достовѣрная* мысль непремѣнно есть познаніе; если мы имѣемъ достаточное основаніе утверждать, что извѣстная мысль достовѣрна, то мы тѣмъ самымъ утверждаемъ за нею не субъективное только, но и объективное значеніе,—утверждаемъ, что чрезъ нее познается истина и, слѣдовательно, приписываемъ ей характеръ познанія. То, что есть только мысль, а не познаніе, относится къ одной возможности, а не къ дѣйствительности предметовъ. Между тѣмъ Кантъ старается вывести свободу воли какъ нѣчто дѣйствительное и достовѣрное; но въ такомъ случаѣ она познаваема (именно познается какъ истина), а таковою она по принципамъ Канта быть не можетъ. Столь же неосновательно различеніе между сужденіями рефлектирующими и опредѣляющими, введенное Кантомъ въ „критику способности сужденія" для объясненія прекраснаго и цѣлесообразнаго. О немъ не было помину, когда Кантъ разбиралъ природу познанія: тогда сужденія раздѣлялись на синтетическія и аналитическія, апріорныя и апостеріорныя. Новое дѣленіе изобрѣтено наивнѣйшимъ образомъ, когда представилась надобность оградить предвзятую мысль отъ явнаго противорѣчія съ дѣйствительностью. Въ природѣ мы находимъ связь явленій по цѣлямъ, именно въ организмахъ; отсюда прямой аналитическій выводъ, что мы познаемъ не только механическую причинность, но также и цѣлесообразность. Если мы въ дѣйствительности открываемъ связь явленій по цѣлямъ, то, значитъ, цѣли могутъ быть предметомъ нашего познанія: ab esse ad posse valet consequentia. Но Кантъ разсуждаетъ иначе: такъ какъ онъ (въ „Критикѣ чист. разума" и въ „Metaphysische Anfangsgr.") утверждалъ, что предметомъ познанія можетъ быть только механическая причинность, то, значитъ, естественная цѣлесообразность (въ достовѣрности которой онъ, впрочемъ, нисколько не сомнѣвается) не можетъ быть предметомъ познанія. Что же она такое? Пусть будетъ она предметомъ *рефлексіи*, и ради этого пусть сужденія дѣлятся на опредѣляющія (для механической причинности) и рефлектирующія (для цѣлесообразности). Такъ опасны предвзятыя мысли даже для великихъ критическихъ умовъ. Впрочемъ, изобрѣтеніе ad hoc искусственныхъ терминовъ есть вообще одна изъ слабостей Канта. Весьма часто, ради симметріи въ какомъ-нибудь частномъ и совершенно ненужномъ подраздѣленіи понятій, онъ изобрѣтаетъ особое слово, которое затѣмъ остается безъ всякаго употребленія, встрѣчаясь только

одинъ этотъ разъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ Кантъ впадаетъ въ другую, еще болѣе неудобную крайность: одинъ и тотъ же, иногда весьма важный терминъ онъ употребляетъ въ различныхъ и даже противоположныхъ смыслахъ. Таково, между прочимъ, его употребленіе терминовъ: разумъ, метафизика, опытъ. „Разумъ“ имѣетъ у него три главныхъ смысла: во-1-хъ, это есть, въ отличіе отъ разсудка, спеціальная способность образованія идей; во-2-хъ, разумъ (теоретическій), включая сюда и разсудокъ, и чувственное воспріятіе, обозначаетъ всю сферу нашей познавательной и мыслительной дѣятельности, и выдѣленіе изъ всей этой чистыхъ или апріорныхъ элементовъ составляетъ въ этомъ смыслѣ „критику чистаго разума“; въ-третьихъ, наконецъ, разумъ (практическій) обозначаетъ самоопредѣляющуюся волю. Подъ метафизикой Кантъ разумѣетъ съ одной стороны запредѣльное (трансцендентное) и, слѣдовательно, незаконное и мнимое употребленіе ума для познанія сущностей или вещей самихъ въ себѣ: души, міра, Бога, а съ другой стороны тѣмъ же терминомъ онъ обозначаетъ апріорное и совершенно законное познаніе явленій со стороны ихъ общихъ опредѣляющихъ условій или законовъ—такова метафизика природы, основанная на критикѣ чистаго разума; наконецъ, метафизикою же Кантъ называетъ систему апріорныхъ опредѣленій нравственности, имѣющихъ не познавательный, а только практически обязательный характеръ (метафизика нравовъ). Подъ опытомъ Кантъ разумѣетъ съ одной стороны то, что есть данное въ познаніи, независимое отъ нашего ума, а съ другой стороны, напротивъ, опытъ есть произведеніе нашего ума, построеніе, которое онъ дѣлаетъ изъ чувственныхъ данныхъ, посредствомъ своихъ апріорныхъ формъ и категорій.

Всѣ недостатки содержанія и изложенія у Канта не могутъ затмить его великихъ заслугъ. Онъ поднялъ общій уровень философскаго мышленія; основной вопросъ гнозеологіи поставленъ имъ на новую почву и въ принципѣ рѣшенъ удовлетворительно; онъ сдѣлалъ навсегда невозможнымъ въ философіи наивное признаніе пространства и времени за самостоятельныя реальности или за готовыя свойства вещей; онъ утвердилъ безусловный приматъ практическаго разума или нравственной воли, какъ предваряющаго условія должной дѣйствительности; онъ далъ безукоризненныя и окончательныя формулы нравственнаго принципа и создалъ чистую или формальную этику, какъ науку столь же достовѣрную, какъ чистая математика; наконецъ, своимъ діалектическимъ разборомъ старой догматической метафизики онъ освободилъ умъ человѣческій отъ

грубыхъ и недостойныхъ понятій о душѣ, мірѣ и Богѣ и тѣмъ вызвалъ потребность въ болѣе удовлетворительныхъ основаніяхъ для нашихъ вѣрованій; въ особенности своею критикою псевдораціональной схоластики въ области теологіи онъ оказалъ истинной религіи услугу, въ значительной степени искупающую односторонность его собственнаго морально-раціоналистическаго толкованія религіозныхъ фактовъ.

Мѣсто, занимаемое Кантомъ въ историко-логическомъ развитіи новой философіи, указано мною въ статьѣ *Гегель*. Философія Канта (въ особенности „Крит. чист. разума") произвела сильнѣйшее движеніе умовъ и вызвала необъятную литературу. Но безусловныхъ послѣдователей у Канта нашлось сравнительно немного. Это достаточно объясняется тѣмъ, что нѣкоторые изъ главнѣйшихъ вопросовъ, выдвинутыхъ на первый планъ „Критикою чистаго разума", оставлены самимъ Кантомъ или безъ всякаго рѣшенія, или съ рѣшеніемъ двусмысленнымъ, что̀ требовало дальнѣйшей самостоятельной работы мысли. Изъ строгихъ кантіанцевъ болѣе замѣчательны: *Іог. Шульцъ*, котораго толкованія критики чистаго разума вполнѣ одобрены Кантомъ, *Л. Г. Якобъ* и *К. Х. Э. Шмидъ*, издавшіе нѣсколько философскихъ учебниковъ по Канту—*К. Л. Рейнгольдъ* („Письма о философіи Канта"), при всемъ своемъ увлеченіи новою точкой зрѣнія, долженъ былъ отступить отъ системы учителя и, пытаясь ее исправить, нѣсколько разъ мѣнялъ взгляды. Еще свободнѣе относился къ кантіанству великій поэтъ *Шиллеръ*, усвоившій и талантливо развивавшій только одну сторону ученія, именно идеи о жизни, красотѣ и искусствѣ.—Изъ противниковъ Канта заслуживаютъ упоминанія: *Гарве* (съ точки зрѣнія популярной философіи XVIII в.), *Зелле* и *Вейсгауптъ* (съ точки зрѣнія Локка), *Федеръ* и *Тидеманъ* (съ точки зрѣнія Локка и отчасти Лейбница), чистые лейбниціанцы *Эбергардъ* и *Швабъ*, скептикъ *Г. Э. Шульце* (въ его „Aenesidemus").

Полныя собр. соч. Канта: Розенкранца и Шуберта (12 т., Лпц., 1838—42), Гартенштейна (нов., изд. 8 т., Лпц., 1867—9), Кирхмана (Берл., 1868).

Переводы главн. соч. Канта на языки: латинскій (Born), французскій (Tissot), англійскій (Semple, Max. Müller, Abbot, Belfort Bax), итальянскій (Mantovani), испанскій (Peroya),— *Русскіе* перев.: Рубана („Основаніе для метаф. нравовъ", 1804), Владиславлева („Критика чистаго разума", 1867), Смирнова („Критика практ. раз. и осн. метаф. нравовъ", 1879)

и Вл. Соловьева („Пролегомены къ буд. метаф.", 2-е изд., 1893).

Біографіи К. Боровскаго, Яхмана, Вазянскаго „О послѣднихъ годахъ жизни" (всѣ три соч. 1804); Ринка, Бутервека—обѣ 1805 г. Изъ позднѣйшихъ: Reusch, „K. u. seine Tischgenossen" (1848); Reicke, „Kantiana" (1860); Stuckenberg, „The life of K." (Лонд., 1882). Достаточно полный біограф. матеріалъ собранъ Шубертомъ въ XI т. его и Розенкранца изд. соч. Канта.

Литература о философіи Канта. Значительное мѣсто отводится ученію Канта во всѣхъ общихъ соч. по новой философіи. Съ особенною обстоятельностью, переходящею иногда въ многословіе, излагается это ученіе у Куно-Фишера („Ист. нов. философіи" въ перев. Н. Страхова, 3-й и 4-й т., одно изложеніе, безъ критики). Изъ сочиненій спеціально о философіи Канта укажемъ важнѣйшія и при томъ относящіяся или къ цѣлому ученію, или къ одной изъ главныхъ его частей: I. Schulz, „Erläuterungen etc." (Кёнигсб., 1785—91); „Prüfung etc" (Кёнигсб., 1789—92). C. L. Reinhold, „Briefe etc" (Лпц., 1790—92); C. Chr. E. Schmid, „Kritik etc." (Іена, 3-е изд. 1794; Wörterbuch" (Іена, 4-е изд. 1798); Mellin, „Kunstsprache der Krit. Phil." (Лпц., 1798); „Encyclop. Wörterbuch der Krit. Phil." (6 т., Лпц. 1797—1803); Bendavid, „Vorlesungen etc." (2-е изд., Вѣна, 1802); Kiesewetter, „Versuch etc." (4-е изд., Берл., 1824); Metz, „Kurze Darstellung etc." (Бомб., 1795); Reuss, „Vorlesungen etc." (Вюрцб., 1797); Villers, „Philos. de K." (2-е изд., Утрехтъ, 1830); Nitsch, „View of C's principles" (Лонд., 1798); Brastberger, „Untersuchungen etc" (Іена, 1796), Zwanziger, „Commentar etc." (Лпц., 1792); Tiedemann, „Theätet" (Франкф., 1794); Schopenhauer, „Kritik d. K-schen Philos." (прилож. къ 1 т. его „Welt als Wille u. Vorstellung"); Beneke, „Kant etc." (Б., 1832); V. Cousin, „Leçons etc." (4-е изд., П., 1864). Hartmann, „Das Ding an sich." (Б., 1871), впосл. перераб. въ собственную гнозеологію, названную „трансцендентальнымъ реализмомъ"; Cohen, „K's Theorie der Erfahrung" 2-е изд., Берл., 1885); Nolen, „La crit. de K." (П., 1875); Paulsen, „Versuch etc." (Лпц., 1875); Riehl, „Der philos. Kriticismus etc " (Лпц., 1876); Desdouits, „La phil. de K." (П., 1876); Caird, „The phil. of K." (Лонд., 1876); Stadler, „Die Grundsätze etc." (Лпц. 1876); Cantoni, „Em. Kant" (3 т., Миланъ, 1883—84); Volkelt, „K's Erkenntnisstheorie" (Лпц.,

1879); Pfleiderer, „K-scher Kriticismus etc.“ (Галле, 1881); Krause, „Populäre Darstellung etc.“ (2-е изд. 1882); Hutchinson-Stirling, „Textbook to K.“ (Лонд., 1881); Vaihinger, „Commentar etc.“ (Штуттг., 1881 и сл.); Thiele, „Die Phil. K's etc.“ (Галле, 1882—87); Morris, „K's crit. of. p. r.“ (Чикаго, 1882); Wallace, „Kant“ (Оксф., Эдинб. и Лонд., 1882); Bolliger, „Anti-Kant“ (Базель, 1882); Lasswitz, „Die Lehre K's etc.“ (Берл. 1883); Standinger, „Noumena etc.“ (Дармшт., 1884); Drobisch, „K's Dinge an sich etc.“ (Лпц., 1885). Спеціально къ нравственной филос. Канта относится: Zange, „Grundl. d. Ethik“ (Лпц. 1872). Cohen, „K's Begründung d. Ethik“ (Б., 1877); Zeller, „Ueber das K-sche Moralprincip etc.“ (Берл., 1880). Къ ученію о цѣлесообразности: Stadler, „K's Teleologie etc.“ (Берл., 1874). Болѣе полную библіографію см. у Ибервегъ-Гейнце, „Исторія новой философіи“ (перев. Колубовскаго, стр. 190, 209, 214—221, 246—8, 257—8).

Русская лит. о Кантѣ: Гогоцкій,“ „Критическій взглядъ на философію Канта“ (Кіевъ, 1847); Юркевичъ, „Разумъ по уч. Платона и опытъ по ученію Канта“ (М., 1865; превосходная сравнительная характеристика). Подробное изложеніе нравств. принциповъ Канта и его уч. о свободѣ воли у Вл. Соловьева, «Крит. отвлеч. началъ“ (М., 1880); Козловъ, „Генезисъ теоріи пространства и времени Канта“. (Кіевъ, 1884); архіеп. Никаноръ, „Критика критики чист. раз.“ (III т. его соч. „Позит. филос. и сверхчувст. бытіе“ СПб., 1888); А. Волынскій, „Критич. и догматич. элем. въ филос. Канта“ („Сѣв. Вѣстн.“, 1889); Ляпидевскій, „Правовыя идеи Э. Канта“ („Моск. Унив. Изв.“, 1870); Скворцовъ, „Критическое обозр. Кантовой религ. въ пред. одн. раз.“ (СПб., 1837). О философіи религіи Канта и его отнош. къ христіанству статьи Кирилловича и архим. Антонія (Храповицкаго) въ „Богосл. Вѣстн.“ 1894 г.— Представителемъ кантіанства у насъ является проф. Введенскій (Александръ Ив.) въ своихъ соч.: „Опытъ построенія матеріи“ (СПб., 1888) и „Принципъ одушевленія“ (СПб., 1891). Рѣшительный противникъ кантіанства проф. Каринскій въ соч. „Объ истинахъ самоочевидныхъ“ (СПб., 1894). Критически относятся къ Канту проф. Лопатинъ, „Полож. зад. филос.“ (ч. II, М., 1891) и проф. Гротъ (статьи о времени въ „Вопросахъ философіи и психологіи“, 1894 г.).

Манихейство—религіозно-философское ученіе, широко рас-

пространенное нѣкогда на Востокѣ и Западѣ, скрытно существующее, въ различныхъ видоизмѣненіяхъ, и донынѣ. Прежде манихейство считалось то христіанскою ересью, то обновленнымъ парсизмомъ; новѣйшіе авторитеты (Гарнакъ, Кесслеръ) признаютъ его самостоятельною религіей, на-ряду съ буддизмомъ, христіанствомъ и мусульманствомъ. Родиною манихейства была Месопотамія, основателемъ—Сураикъ, сынъ Фатака (у греч. пис.—Πατέκιος), персидско-пареянскаго княжескаго происхожденія, род. въ 214 г. въ Вавилонской области въ мѣстечкѣ Мардину, близъ Ктезифона. Его собственное имя, въ искаженной формѣ *Курбикъ*, сохранилось у христіанскихъ писателей, но болѣе извѣстенъ онъ подъ своимъ почетнымъ прозваніемъ: *Мани* (въ греч. формѣ—Μάνης) знач. духъ или умъ. Отецъ его перемѣнилъ свою національную религію (парсійскую), приставъ къ сектѣ крестильниковъ (сабіевъ, по-арабски мугтазила). Въ ихъ ученіи воспитывался и Мани, но еще въ отрочествѣ оставилъ его, какъ онъ увѣрялъ потомъ—по прямому указанію явившагося ему ангела. Старинный разсказъ, въ общемъ баснословный, о двухъ его предшественникахъ, Скиѳіанѣ и Теревинѳѣ, *прозванномъ Буддою*, указываетъ, повидимому, на религіозныя вліянія съ дальнаго Востока. Выступивъ въ 238 г. съ проповѣдью собственнаго ученія, Мани имѣлъ сначала большой успѣхъ; онъ обратилъ въ свою вѣру брата персидскаго царя и былъ благосклонно выслушанъ самимъ царемъ Сабуромъ (Сапоръ) I. Но вражда *мобедовъ*—жрецовъ господствовавшей религіи—скоро заставила его удалиться изъ предѣловъ Персіи, послѣ чего онъ долго путешествовалъ въ Индіи, Восточномъ Туркестанѣ и, по нѣкоторымъ извѣстіямъ, даже въ Китаѣ, проповѣдуя съ успѣхомъ, въ то время, какъ ученики его насаждали новую вѣру въ различныхъ областяхъ римской имперіи. Онъ вернулся въ отечество только при внукѣ Сабура, Бахрамѣ I, который принудилъ его вступить въ открытый споръ съ великимъ мобедомъ. Когда въ концѣ этого спора Мани не согласился на требованіе своего противника рѣшить дѣло судомъ Божіимъ—испытать истину посредствомъ глотанія расплавленнаго свинца,—и не показалъ никакихъ чудесъ въ оправданіе своей вѣры, Бахрамъ произнесъ такой приговоръ: этотъ человѣкъ производитъ волненія, могущія привести царство къ разрушенію, а потому прежде всего необходимо, чтобы онъ самъ былъ разрушенъ, дабы предупредить дальнѣйшія послѣдствія. По нѣкоторымъ извѣстіямъ, Мани былъ обезглавленъ, а изъ его кожи сдѣлано

чучело, повѣшенное въ городскихъ воротахъ; по другимъ, съ него живого была содрана кожа (277 г.). Незадолго до смерти онъ назначилъ себѣ преемникомъ въ управленіи общиной Сисинія, предписавъ ему и всѣмъ послѣдующимъ руководителямъ манихейства оставаться непремѣнно въ вавилонской области. Мани былъ человѣкъ книжный; изъ его сочиненій, сохранявшихся среди арабскихъ ученыхъ еще въ X в. и позднѣе, извѣстны по названіямъ и отрывкамъ: 1) Сабураканъ, 2) Книга тайнъ, 3) Евангеліе, 4) Сокровище оживотворенія, 5) Дѣла гигантовъ, 6) Свѣтъ достовѣрности и основанія или предписанія для слушателей (распространенный на Западѣ въ латинскомъ переводѣ, подъ назв. Epistola fundamenti) и 7) много писемъ. Только первая изъ этихъ книгъ была написана по-персидски, остальныя—по-сирійски. Во вступленіи къ книгѣ Сабураканъ (сохранившемся въ буквальномъ арабскомъ переводѣ у полигистора Аль-Бируни), Мани такъ опредѣляетъ свое религіозно-историческое положеніе: „Ученіе мудрости и добрыхъ дѣлъ приносилось въ міръ время отъ времени, въ непрерывной послѣдовательности, чрезъ посланныхъ Божіихъ. Такъ въ одинъ кругъ времени пришло это истинное ученіе чрезъ посланнаго, называемаго Буддой, въ землѣ индійской; въ другое время черезъ Зарадушта (Зороастра)—въ странѣ персидской; еще въ другое—черезъ Іисуса, въ краяхъ западныхъ. Послѣ того сошло (на землю) это нынѣшнее (т.-е. манихейское) откровеніе и послѣдовало это нынѣшнее посланничество въ настоящемъ новѣйшемъ вѣкѣ, черезъ меня, Мани, посланника истиннаго Бога, въ странѣ вавилонской“. По другимъ свидѣтельствамъ, Мани называлъ свое ученіе *печатью* (т. е. завершеніемъ) всѣхъ откровеній, а себя самого объявлялъ тѣмъ параклетомъ (утѣшителемъ), котораго обѣщалъ Христосъ по евангелію Іоанна.

Манихейство исходитъ изъ того неоспоримаго факта, что наша дѣйствительность есть смѣшеніе противоположныхъ элементовъ и противоборствующихъ силъ, которыя окончательно сводятся къ двумъ: добру и злу, или, говоря фигурально—къ свѣту и тьмѣ. Но „природа свѣта едина, проста и истинна“, слѣдовательно, не допускаетъ никакого положительнаго отношенія къ противоположному свойству зла или тьмы, которое, однако, несомнѣнно существуетъ и, не вытекая изъ добра или свѣта, должно имѣть свое собственное начало. Поэтому необходимо признать два безусловно самостоятельныхъ первоначала, отъ вѣка неизмѣнныхъ въ своемъ существѣ и образующихъ два отдѣльные міра. Простота сущности не мѣшаетъ

различенію формъ; въ области свѣтлаго или благого бытія Мани различаетъ сначала само Божество, какъ такое, или „Царя свѣтлости“, его среду или „свѣтлый эѳиръ“ и его царство или рай, „землю свѣтлости“. Божество имѣетъ пять нравственныхъ аттрибутовъ или „членовъ“—любовь, вѣра, вѣрность, мужество и мудрость; свѣтлый эѳиръ, понимаемый, очевидно, не-матеріально, есть носитель пяти умственныхъ свойствъ—спокойствіе, знаніе, разсужденіе, „тайна“ (или скрытность) и пониманіе; наконецъ, „земля свѣтлости“ имѣетъ также пять „членовъ“, или особыхъ способовъ бытія, аналогичныхъ „стихіямъ“ нашего міра, но только въ ихъ положительномъ или добромъ свойствѣ: воздухъ или благотворное вѣяніе, вѣтеръ или прохлада, свѣтъ, вода и согрѣвающій огонь. Каждое изъ основныхъ качествъ Божества, идеальнаго эѳира и свѣтлой тѣлесности имѣетъ свою сферу блаженнаго бытія, въ которой оно преобладаетъ, а съ другой стороны, всѣ силы добра и свѣта сходятся вмѣстѣ для произведенія одного конкретнаго существа—первочеловѣка или небеснаго Адама. Соотвѣтственнымъ образомъ расчленяется міръ тьмы и зла. Такъ, основныя проявленія или „члены“ темной земли суть: ядъ или зараза (въ противоположность благотворному вѣянію или благорастворенному воздуху), бурный вихрь (противъ освѣжающаго вѣтра), мракъ (противъ свѣта), туманъ (противъ воды) и пожирающее пламя (противъ согрѣвающаго огня). Всѣ элементы темнаго царства собираются во едино и сосредоточиваютъ свои силы для произведенія одного конкретнаго представителя тьмы—сатаны. Но тьма, по отрицательному существу, не можетъ давать удовлетворенія, и потому сатана устремляется за предѣлы своего царства, въ область свѣта. Противъ него высылается предназначенный для борьбы съ тьмою первочеловѣкъ. Образованный сначала изъ десяти основъ Божества и эѳира, онъ теперь, въ видѣ одежды и вооруженія, воспринимаетъ и пять элементовъ „свѣтлой земли“: онъ надѣваетъ „тихое вѣяніе“, какъ внутренній панцырь, сверху облекается свѣтомъ, какъ ризою, покрывается щитомъ изъ водяныхъ облаковъ, беретъ вѣтеръ, какъ копье, и огонь, какъ мечъ. Послѣ долгой борьбы онъ побѣжденъ темными силами и заключенъ на самое дно ада. Посланныя „матерью жизни“ (то же, что „райская земля“) свѣтлыя силы освобождаютъ его и водворяютъ въ горній міръ, но во время борьбы онъ потерялъ свое вооруженіе, и элементы, изъ которыхъ оно было составлено, смѣшались съ соотвѣтствующими противоположными элементами темной области. Послѣ побѣды

свѣта эта хаотическая матерія осталась въ его власти, и верховное божество хочетъ извлечь изъ нея то, что принадлежитъ свѣтлому царству. Посланные имъ зиждительные ангелы устраиваютъ нашъ видимый міръ какъ нѣкую сложную машину, для выдѣленія свѣта изъ его смѣшенія со тьмою. Такой взглядъ въ основѣ оригиналенъ и интересенъ, но въ подробностяхъ представляется ребяческимъ. Главную часть міровой машины Мани видѣлъ въ мѣсяцѣ и солнцѣ, которые онъ называлъ свѣтовыми кораблями. По его представленію, мѣсяцъ непрерывно вытягиваетъ или высасываетъ частицы небеснаго свѣта изъ подлуннаго міра и постепенно передаетъ ихъ, по невидимымъ каналамъ, солнцу, откуда онѣ, уже вполнѣ очищенныя, поступаютъ въ горнія небеса. Ангелы-зиждители, устроивъ физическій міръ, удаляются во-свояси; но такъ какъ этотъ міръ, хотя и предназначенный для выдѣленія свѣта изъ тьмы, пока еще содержалъ въ себѣ и то, и другое начало, то въ него получили доступъ силы изъ темнаго царства, именно тѣ, которыя нѣкогда поглотили и задержали въ себѣ свѣтоносный панцырь первочеловѣка. Эти князья тьмы (архонты) завладѣли подлунною областью и вели себя здѣсь очень дурно; изъ ихъ неправильныхъ сочетаній произошли земные люди—Адамъ и Ева, въ которыхъ и перешли свѣтовыя частицы небеснаго „панцыря“. Затѣмъ передается довольно запутанный варіантъ къ библейскому сказанію о раздѣленіи человѣчества на двѣ линіи—Сиѳову и Каинову. Потомки Сиѳа (Шитилъ) находятся подъ непрерывнымъ попеченіемъ и руководствомъ небесныхъ существъ, проявляющихъ свое дѣйствіе, время отъ времени, чрезъ извѣстныхъ въ исторіи избранниковъ (см. выше). Взглядъ Мани на Христа представляетъ, въ сохранившихся извѣстіяхъ, нѣкоторое противорѣчіе. По однимъ указаніямъ, небесный Христосъ дѣйствуетъ чрезъ человѣка Іисуса, но безъ внутренняго соединенія съ нимъ, и покидаетъ Его при распятіи; по другимъ—человѣка Іисуса вовсе не было, а былъ только небесный духъ, Христосъ, съ призрачною видимостью человѣка. Съ точки зрѣнія Мани въ этомъ вопросѣ важно было только устранить идею воплощенія или дѣйствительнаго индивидуальнаго сочетанія божественной и человѣческой природы въ Христѣ—а она одинаково устранялась и при томъ, и при другомъ изъ упомянутыхъ представленій.— Послѣ совершеннаго откровенія истины въ ученіи самого Мани, „сыны свѣта“ извлекутъ и соберутъ всѣ свѣтлые элементы, заключенные въ человѣческомъ мірѣ, и тогда возгорится все

физическое мірозданіе, для окончательнаго выдѣленія послѣднихъ еще остающихся въ немъ свѣтовыхъ частицъ. Послѣ этого на вѣки утвердятся предѣлы двухъ міровъ, и оба будутъ пребывать въ полной и безусловной отдѣльности другъ отъ друга. Ученіе о будущей жизни согласно съ принципомъ двойного дуализма: между добромъ и зломъ съ одной стороны, духомъ и матеріей — съ другой. Души небеснаго происхожденія, очищенныя отчасти послѣ смерти (посредствомъ различныхъ мытарствъ, состоящихъ, главнымъ образомъ, въ страшныхъ и отвратительныхъ видѣніяхъ), водворяются окончательно въ „раю свѣтлости“, а души адскаго происхожденія на вѣки утверждаются въ темномъ царствѣ; тѣла же и тѣхъ, и другихъ всецѣло уничтожаются, и ни о какомъ воскресеніи ихъ не можетъ быть рѣчи. Мани различалъ въ своемъ ученіи теоретическую часть отъ практической. Послѣдняя сводится, въ сущности, къ обязательному аскетизму: воздержанію отъ мяса, вина и половыхъ сношеній. Не могущіе этого вмѣстить не должны вступать въ число вѣрущихъ, но могутъ спасти себя, помогая разными способами манихейской общинѣ. Между самими вѣрующими различаются 3 степени: *слушатели*, соотвѣтствовавшіе „оглашеннымъ“ древней христіанской церкви; *избранные*, соотвѣтствовавшіе христіанскимъ „вѣрнымъ“, и *совершенные*, соотвѣтств. церковному клиру. Въ манихействѣ была, повидимому, опредѣленно организованная іерархія: есть указанія на епископовъ и на верховнаго патріарха, пребывавшаго въ Новомъ Вавилонѣ. Богослужебная сторона религіи не получила въ манихействѣ большого развитія; извѣстенъ, однако, сохранившійся и въ позднѣйшихъ средневѣковыхъ отрасляхъ манихейства обрядъ возложенія рукъ, называвшійся „утѣшеніемъ“ (consolamentum); на молитвенныхъ собраніяхъ пѣлись особые гимны, сопровождавшіеся инструментальною музыкою (предпочиталась лютня), и читались священныя книги, оставшіяся отъ основателя религіи.— Манихейство послѣ своего открытаго распространенія въ III и IV вв. существовало долгое время потайнымъ образомъ и на Востокѣ продержалось (въ чистомъ видѣ) до X или IX в. Жестокія гоненія, которымъ оно подвергалось и на Востокѣ, и на Западѣ, не помѣшали его развитію; оно доказало свою жизненность такими широкими и крѣпкими развѣтвленіями, какъ павликіанство, богумильство и въ особенности западное перерожденіе послѣдняго—ересь каѳаровъ или альбигойцевъ. Источниками для изученія собственно манихейства служили прежде главнымъ образомъ: 1) „Acta disputationis Ar-

chelaï cum Manete“—сочиненіе, написанное первоначально (какъ доказалъ Кесслеръ) на сирійскомъ языкѣ, но сохранившееся только въ латинскомъ (и отчасти греческомъ) переводѣ (изд. Routh „Reliquiae Sacrae“ V, Оксф. 1848); хотя связанное съ вымышленною исторіею, оно представляетъ цѣнныя данныя,—и 2) сочиненія блаж. Августина, изъ коихъ нѣкоторыя, посвященныя спеціально манихейству, содержатъ выписки изъ манихейскихъ книгъ; но Августинъ принадлежалъ въ теченіе восьми лѣтъ къ манихейству лишь на низшей ступени посвященія (auditor), почему сообщаемое имъ хотя достовѣрно, но недостаточно. Въ настоящемъ вѣкѣ ученые оріенталисты открыли новые источники у арабскихъ писателей; особенно важенъ въ этомъ отношеніи изданный Флюгелемъ Фихристъ-аль-улумъ („Сборникъ знаній“), съ фрагментами изъ соч. Мани. Кесслеръ собралъ и перевелъ сообщенія о Мани и манихействѣ изъ 14 восточныхъ писателей. Первое научное сочиненіе о манихействѣ явилось въ прошломъ вѣкѣ: Beausobre, „Histoire de Manichée et du Manichéisme“ Въ нынѣшнемъ вѣкѣ: Baur, „Das manich. Religionssystem“ (Тюб. 1831); Flügel, „Mani, seine Lehre u. s. Schriften“ (Лѣц. 1862); Kessler, „Mani, Forschungen über die Manichäische Relig.“. (Б., 1889).

Монофизитство, — зиты (единоестественники — отъ μόνη и φύσις)—христологическая ересь, основанная константинопольскимъ архимандритомъ Евтихіемъ или Евтихомъ (Εὐτυχής), поддержанная александрійскомъ патріархомъ Діоскоромъ и осужденная церковью на халкидонскомъ (четвертомъ вселенскомъ) соборѣ (451 г.). Сущность монофизитства состоитъ въ утвержденіи, что Христосъ, хотя рожденъ *изъ двухъ* природъ или естествъ, но *не въ двухъ* пребываетъ, такъ какъ въ актѣ воплощенія неизреченнымъ образомъ изъ двухъ стало одно, и человѣческая природа, воспринятая Богомъ-Словомъ, стала только принадлежностью Его божества, утратила всякую собственную дѣйствительность и лишь мысленно можетъ различаться отъ божественной. Монофизитство опредѣлилось исторически какъ противоположная крайность другому, незадолго передъ тѣмъ осужденному, воззрѣнію—несторіанству, которое стремилось къ полнѣйшему обособленію или разграниченію двухъ самостоятельныхъ природъ въ Христѣ, допуская между ними только внѣшнее или относительное соединеніе (ἕνωσις σχετική) или обитаніе (ἐνοίκησις) одного естества въ другомъ,—чѣмъ нарушалось личное или ипостасное единство Богочеловѣка. Отстаивая истину этого

единства противъ Несторія, главный защитникъ православія въ этомъ спорѣ, св. Кириллъ Александрійскій, допустилъ въ своей полемикѣ неосторожное выраженіе: „единая природа Бога-Слова, воплощенная“ (μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), что было разъяснено въ православномъ смыслѣ самимъ Кирилломъ, но послѣ его смерти 444 г. фанатическими его сторонниками перетолковывалось въ смыслѣ *исключительнаго* единства Божественной природы, несовмѣстимаго (по воплощеніи) съ сохраненіемъ дѣйствительной человѣчности. Когда такой взглядъ, укоренившійся въ Египтѣ, сталъ проповѣдываться и въ Константинополѣ малоученымъ, но популярнымъ среди монаховъ и при дворѣ архимандритомъ Евтихіемъ, мѣстный патріаршій соборъ осудилъ это ученіе какъ ересь и низложилъ его упорнаго поборника (448), о чемъ патріархъ св. Флавіанъ сообщилъ римскому папѣ, св. Льву Вел., а Евтихій, послѣ безуспѣшной жалобы въ Римъ, нашелъ себѣ опору въ императорѣ Θеодосіи II (черезъ вліятельнаго евнуха Хрисафія) и въ преемникѣ Кирилла на александрійскомъ патріаршествѣ—Діоскорѣ. Созванный императоромъ въ Ефесѣ соборъ епископовъ (такъ называемый разбойническій, 449) осудилъ Флавіана и оправдалъ Евтихія. Папскій легатъ, діаконъ Иларій, заявилъ формальный протестъ и бѣжалъ въ Римъ, гдѣ папа немедленно объявилъ Діоскора отлученнымъ отъ церкви, а все сдѣланное въ Ефесѣ недѣйствительнымъ. Діоскоръ, вернувшись въ Александрію, анаθематствовалъ, въ свою очередь, папу Льва. Смерть имп. Θеодосія II (450) дала дѣлу новый оборотъ. Императрица Пульхерія и соправитель ея Маркіанъ выступили рѣшительно противъ монофизитства и александрійскихъ притязаній. Сторонникъ Діоскора Анатолій, поставленный имъ въ патріархи на мѣсто Флавіана, поспѣшилъ измѣнить своему покровителю и вслѣдъ за императоромъ обратился къ папѣ Льву съ просьбой о возстановленіи церковнаго порядка. Созванный въ Халкидонѣ вселенскій соборъ осудилъ монофизитство, низложилъ Діоскора, принялъ догматическое посланіе папы какъ выраженіе православной истины и въ согласіи съ нимъ составилъ опредѣленіе (ὅρος), по которому Христосъ исповѣдуется какъ совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, единосущный Отцу по божеству и единосущный намъ по человѣчеству, пребывающій и по воплощеніи *въ двухъ природахъ* (ἐν δύο φύσεσιν) несліянно и нераздѣльно, такъ какъ различіе двухъ природъ не устраняется чрезъ ихъ соединеніе, а сохраняется особенность каждой природы при ихъ совпаденіи въ единомъ Лицѣ и единой ипостаси. Рѣшенія

халкидонскаго собора (451) не были приняты въ Египтѣ и Арменіи, а также отчасти въ Сиріи и Палестинѣ, и монофизитство доселѣ отстаиваетъ свою догматическую и церковную самостоятельность въ этихъ странахъ. Въ настоящее время общее число монофизитовъ опредѣляютъ около 5 мил. человѣкъ, въ томъ числѣ іаковитовъ (сирійскихъ монофизитовъ) 600.000, армяно-григоріанъ 2.800.000, коптовъ около 300.000 и ѳіоповъ (абиссинцевъ) болѣе 2 мил. Вернувшійся изъ Халкидона монофизитскій монахъ Ѳеодосій поднялъ въ Палестинѣ народное возстаніе въ пользу осужденной ереси, Іерусалимъ былъ взятъ и разграбленъ мятежниками; по возстановленіи порядка императорскими войсками, Ѳеодосій бѣжалъ на Синай, откуда продолжалъ дѣйствовать въ пользу монофизитства. Въ Александріи также произошелъ мятежъ, при чемъ отрядъ воиновъ былъ запертъ и сожженъ возставшей чернью въ бывшемъ храмѣ Сераписа. Поставленный на мѣсто Діоскора православный патріархъ Протерій былъ изгнанъ народомъ. Возстановленный военною силой, онъ былъ черезъ нѣсколько лѣтъ, среди новаго мятежа, убитъ въ церкви (457 г.) и на его мѣсто поставленъ народомъ глава противохалкидонской партіи Тимоѳей Элуръ (Котъ). Подъ впечатлѣніемъ этихъ событій имп. Левъ I сдѣлалъ запросъ всѣмъ епископамъ и главнымъ архимандритамъ имперіи: слѣдуетъ ли стоять на рѣшеніяхъ халкидонскаго собора и не возможно ли соглашеніе съ монофизитами (460 г.). Огромное большинство голосовъ (около 1.600) высказалось за православный догматъ; Тимоѳей Элуръ былъ низложенъ и замѣщенъ умѣреннымъ и миролюбивымъ Тимоѳеемъ Салофакіаломъ. Между тѣмъ монофизиты стали усиливаться въ Сиріи, гдѣ ихъ глава Петръ Суконщикъ (γναφεύς) завладѣлъ патріаршимъ престоломъ, выставилъ, какъ девизъ истинной вѣры, выраженіе „Богъ былъ распятъ“ (θεὸς ἐσταυρώθη) и прибавилъ къ трисвятому гимну (Святый Боже, Святый крѣпкій, Святый безсмертный) слова: „распятый за насъ“ (ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς). Сторонникомъ монофизитства оказался имп. Василискъ (474—76), заставившій 500 епископовъ подписать окружное посланіе (ἐγκύκλιον), въ которомъ отвергался халкидонскій соборъ. Василискъ былъ низложенъ Зенономъ, который хотѣлъ возстановить церковный миръ, посредствомъ компромисса между православіемъ и монофизитствомъ. Съ этою цѣлью былъ имъ изданъ въ 482 г. объединительный указъ — генотиконъ. Слѣдствіемъ этой затѣи былъ 35-лѣтній разрывъ церковнаго общенія съ Западомъ и усилившіяся смуты на Востокѣ. Въ Египтѣ, послѣ

смерти обоихъ Тимоѳеевъ, нѣсколько разъ вытѣснявшихъ другъ друга съ патріаршаго престола, такія же отношенія установились между умѣреннымъ монофизитомъ Петромъ Монгомъ и православнымъ Іоанномъ Талайя, и сверхъ того явилась партія крайнихъ монофизитовъ, отказавшихся принять генотиконъ Зенона и отдѣлившихся отъ своего іерархическаго главы, Петра Монга, вслѣдствіе чего они прозывались *акефалами* (безглавами). Въ Сиріи послѣ смерти Петра Суконщика (488 г.) вождемъ монофизитовъ выступили іерапольскій епископъ Филоксенъ или Ксенайя, который терроризовалъ населеніе преданными ему шайками фанатическихъ монаховъ (между прочимъ, православный антіохійскій патріархъ былъ замученъ до смерти въ своемъ каѳедральномъ храмѣ), а затѣмъ Северъ, патріархъ антіохійскій (съ 513 г.), самый значительный умъ среди монофизитовъ вообще. Между тѣмъ въ самомъ Константинополѣ происходили постоянныя смуты вслѣдствіе того, что императорскій генотиконъ не удовлетворялъ ни православныхъ, ни монофизитовъ; при императорѣ Анастасіи дѣло дошло до отрытаго возстанія народа въ защиту патріарха Македонія, котораго императоръ принуждалъ къ соглашенію съ ересью. Въ виду всего этого византійское правительство рѣшило перемѣнить политику и возвратиться къ признанію халкидонскаго догмата и къ примиренію съ его главнымъ поборникомъ. Переговоры съ папою Ормиздой, начатые при имп. Анастасіи, успѣшно закончились при его преемникѣ Юстинѣ I въ 519 г. Давнишнее требованіе Рима исключить изъ поминальника Константинопольской церкви имя патріарха Акакія, впервые утвердившаго генотиконъ, было наконецъ исполнено, непреложный авторитетъ халкидонскаго собора торжественно возстановленъ и монофизитскіе іерархи на Востокѣ съ Северомъ во главѣ объявлены низложенными. Они нашли убѣжище въ Египтѣ, гдѣ монофизитство скоро распалось на двѣ главныя секты. Северіане (иначе ѳеодосіане), болѣе умѣренные, настаивая на единой природѣ Христа, допускали въ ней различіе свойствъ божескихъ и человѣческихъ и признавали, что плоть Христова до воскресенія была, подобно нашей, тлѣнною; противники называли ихъ поэтому *тлѣннопоклонниками* (φθαρτολάτραι). *Юліанисты* (иначе гайяниты), послѣдователи галикарнасскаго епископа Юліана (также бѣжавшаго въ Египетъ въ 519 г.), утверждали, что тѣло Христово нетлѣнно съ самаго воплощенія и что несогласныя съ этимъ явленія Его земной жизни были только видимостью; поэтому противники называли ихъ *нетлѣннопризрачниками* (ἀφθαρτοδοκῆται) или *фантазіастами*. Эта секта

распадалась, далѣе, на *ктиститовъ*, утверждавшихъ, что тѣло Христово хотя и нетлѣнно, однако, создано, и *актиститовъ*, съ большею послѣдовательностью заключавшихъ, что оно, будучи нетлѣнно, должно быть признано и несозданнымъ. Изъ дальнѣйшихъ монофизитскихъ партій *ніобиты* (отъ Стефана Ніобея) учили, что природа Христа, какъ безусловно единая, не имѣетъ въ себѣ никакихъ свойствъ или качествъ, въ которыхъ выражалось бы различіе божества отъ человѣчества, а *тетраѳеиты* (четверобожники), послѣдователи патріарха александрійскаго Даміана (конецъ VI в.), утверждали, въ связи съ христологическимъ вопросомъ, что общая лицамъ Пресвятая Троица единая божественная сущность имѣетъ самостоятельную дѣйствительность. Въ VII вѣкѣ монофизитская идея даетъ новую отрасль въ моноѳелитствѣ.

Моноѳелитство (отъ μόνον и θέλημα) *единовольческая* ересь, видоизмѣненіе монофизитства, вызвавшее большія церковныя смуты въ VII в. и окончательно осужденное на VI вселенскомъ соборѣ (третьемъ константинопольскомъ) въ 680—681 г. Византійскіе императоры, вѣрные идеѣ государственной церкви, не могли примириться съ отторженіемъ монофизитовъ въ Египтѣ, Сиріи и Арменіи и постоянно старались посредствомъ различныхъ компромиссовъ возстановить церковное единство. Всѣ эти попытки рушились, главнымъ образомъ, вслѣдствіе невозможности для православныхъ сдѣлать существенную уступку—отказаться отъ авторитета халкидонскаго собора и отъ формулы двухъ пребывающихъ естествъ. Въ VII вѣкѣ побѣдитель персовъ, импер. Гераклій, встрѣчаясь въ Азіи съ различными епископами монофизитскаго направленія, былъ наведенъ ими на мысль обойти эту главную трудность и, оставаясь, повидимому, на почвѣ халкидонскаго собора, провести, подъ покровомъ двусмысленнаго выраженія, главную идею монофизитства. Предложено было различать естество или природу отъ *дѣйственности* (энергіи) и, допуская въ Христѣ два естества, настаивать только на томъ, что въ немъ одна *богомужняя дѣйственность* (θεανδρικὴ ἐνέργεια—выраженіе, встрѣчающееся въ сочиненіяхъ такъ назыв. Діонисія Ареопагита, получившихъ съ половины VI в. большой религіозный авторитетъ). Главный авторъ этой комбинаціи—Киръ,—епископъ Фасиса въ Колхидѣ—былъ перемѣщенъ императоромъ на патріаршій престолъ Александріи (какъ центра монофизитства), и ему удалось въ 633 г., на основаніи формулы μία θεανδρικὴ ἐνέργεια, устроить унію между

значительной частью египетскихъ монофизитовъ и православными. Къ ней примкнули почти всѣ восточные и греческіе іерархи, съ патріархомъ константинопольскимъ Сергѣемъ во главѣ. Защитниками строгаго православія на Востокѣ выступили два монаха: св. Максимъ Исповѣдникъ и св. Софроній, вскорѣ ставшій патріархомъ іерусалимскимъ. Они разъясняли православнымъ, что ученіе о единой энергіи есть замаскированное монофизитство, такъ какъ естество (φύσις), помимо своей энергіи, есть только отвлеченное понятіе или имѣетъ бытіе мысленное, а не реальное, и, слѣдовательно, два естества при единой энергіи сводятся *на дѣлѣ* къ одному. Императоръ, желавшій оставаться православнымъ, а — главное — опасавшійся возбужденія новыхъ смутъ, былъ недоволенъ исходомъ своего предпріятія; для его успокоенія патріархъ Сергѣй прибѣгъ къ новой примирительной комбинаціи, изложеніе которой, имъ написанное, было въ 683 г. издано отъ имени императора (ἔκθεσις). Формула о единой энергіи объявлялась здѣсь необязательною и споры о ней запрещались; но при этомъ утверждалось, какъ безусловная истина, что во Христѣ, при двухъ естествахъ, существуетъ только *одна воля* (θέλητρα или θέλεσις—откуда и назв. монофизитство). Эта теорія была опровергнута св. Максимомъ, который показалъ, что воля, въ смыслѣ естественнаго и дѣйствительнаго хотѣнія, есть непремѣнное выраженіе духовной природы и что, слѣдовательно, у двухъ природъ одной воли (въ этомъ значеніи) быть не можетъ. Монофелиты пользовались противъ православія смѣшеніемъ двухъ понятій: воли, какъ естественнаго акта духовной природы, и воли, какъ личнаго нравственнаго рѣшенія (γνώμη или βουλή, βούλησις). Ясно, что у Христа, какъ абсолютно безгрѣшнаго, при двухъ естественныхъ хотѣніяхъ могла быть только одна нравственная воля (какъ это изображено въ евангельскомъ повѣствованіи о душевной борьбѣ въ саду Гефсиманскомъ).Но многіе православные, неискусные въ логикѣ и діалектикѣ, были запутаны двусмысленностью терминовъ и утвержденіемъ монофелитовъ, что признавать въ Христѣ двѣ воли значитъ признавать въ Немъ добрую и злую волю. Съ этой стороны представилъ дѣло и патріархъ Сергѣй въ своемъ письмѣ къ папѣ Гонорію, который въ отвѣтномъ письмѣ утверждаетъ, что въ Христѣ безъ сомнѣнія только одна воля—благая, согласная съ Божествомъ, и что весь этотъ вопросъ поднятъ напрасно. Впослѣдствіи монофелиты стали ссылаться въ свою пользу на авторитетъ Гонорія, осужденнаго на константинопольскомъ соборѣ 680 г.

Между тѣмъ Ἔκθεσις Гераклія и подтвердившій ее черезъ 10 лѣтъ τύπος имп. Константа вмѣсто примиренія вызвали еще большіе раздоры, главнымъ поприщемъ которыхъ сдѣлались Константинополь и Римъ, такъ какъ Египетъ, Сирія и Палестина были тѣмъ временемъ завоеваны арабами и въ значительной мѣрѣ обращены въ мусульманство. Преемники папы Гонорія, у которыхъ нашелъ убѣжище св. Максимъ, рѣшительно ополчились противъ монофелитства и узаконявшихъ его указовъ. Папа св. Мартинъ, обвиненный въ государственной измѣнѣ, былъ схваченъ, привезенъ въ Константинополь и, послѣ жестокаго тюремнаго заключенія, умеръ въ изгнаніи. Та же участь постигла св. Максима и его учениковъ. Эти гоненія только укрѣпили православную партію, которая окончательно восторжествовала при имп. Константинѣ Погонатѣ. Снесшись съ папою св. Агаѳономъ, онъ созвалъ въ 680 г. въ Константинополѣ вселенскій соборъ, на которомъ монофелитство было безусловно осуждено какъ ересь и опредѣлено, что въ Христѣ должно исповѣдывать двѣ естественныя энергіи и двѣ естественныя воли, изъ которыхъ человѣческая въ совершенномъ согласіи слѣдуетъ или подчиняется божеской, но не уничтожается ею. Остатки монофелитства сохраняются доселѣ въ видѣ секты маронитовъ.

Мэнъ-де-Биранъ (Marie-François-Pierre Gonthier de Biran, dit Maine de Biran, 1766—1824)—послѣ Декарта и Мальбранша единственный значительный метафизикъ во Франціи; независимо отъ нѣмецкой философіи, почти вовсе ему неизвѣстной, выработалъ взгляды весьма близкіе къ ученію Фихте о *я* и Шопенгауэра—о волѣ. Служа въ королевской гвардіи, онъ былъ раненъ въ октябрьскіе дни 1789 г. и удалился въ свое имѣніе, гдѣ пережилъ эпоху террора; былъ членомъ совѣта 500, при Наполеонѣ—подпрефектомъ въ Бержеракѣ, при Людовикѣ XVIII — членомъ палаты депутатовъ и госуд. совѣта. Передъ смертью онъ самъ составилъ себѣ эпитафію: „мой мозгъ сдѣлался для меня убѣжищемъ, гдѣ я испыталъ удовольствія, заставившія меня забыть о моихъ привязанностяхъ“ (онъ рано потерялъ жену). При жизни М.-де-Бирана вышло только нѣсколько его мемуаровъ; изъ нихъ особенно замѣчательны „Mémoire sur l'influence de l'habitude“ (1802) и „Mémoire sur la décomposition de la faculté de penser“ (1805). Собраніе сочиненій М.-де-Бирана издано Кузеномъ (П., 1841), а затѣмъ не вошедшія въ это изданіе „Oeuvres inédites“

были собраны Эрнестомъ Навилемъ (Парижъ, 1859). М.-де-Биранъ былъ мыслитель одинокій, самоучка, не подчинялся никакой школѣ, не зналъ ни одного иностраннаго языка и мало читалъ; свои идеи онъ черпалъ изъ самонаблюденія и самоуглубленія. Хотя обыкновенно, и не безъ основанія, различаютъ три періода въ его философіи, но этимъ не нарушается единство ученія, развивавшагося послѣдовательно изъ одной основной мысли. Въ первыхъ своихъ сочиненіяхъ М.-де-Биранъ исходитъ изъ критики Кондильякова сенсуализма и примыкающей къ нему „идеологіи" (единственныя системы, которыя онъ основательно изучилъ), и тутъ уже высказываетъ свой положительный принципъ. Его критика совершенно самостоятельна: противъ крайней формы эмпиризма онъ не прибѣгаетъ къ противоположнымъ односторонностямъ философскаго раціонализма и спиритуализма и не ищетъ своихъ основаній ни въ старомъ ученіи о врожденныхъ идеяхъ, ни въ новѣйшемъ— объ апріорныхъ формахъ и понятіяхъ. Единственный источникъ для познанія философской истины есть опытъ, и именно опытъ внутренній, поскольку въ немъ даны явленія душевной жизни въ ихъ собственной дѣйствительности, безъ отношенія къ ихъ предполагаемымъ внѣшнимъ предметамъ и причинамъ. Во внутреннемъ опытѣ мы находимъ явленія, отличительный характеръ которыхъ состоитъ именно въ томъ, что они никакимъ образомъ не могутъ быть сведены къ ощущеніямъ такъ назыв. внѣшнихъ чувствъ, какъ этого требуетъ сенсуализмъ. Таковы, въ особенности, вниманіе, припоминаніе и акты воли. Вниманіе невозможно объяснять (какъ дѣлалъ Кондильякъ) силою и яркостью ощущенія. Когда мы прислушиваемся или всматриваемся, наше душевное *дѣйствіе* связано никакъ не съ болѣе сильными и яркими, а какъ разъ наоборотъ - съ болѣе слабыми и смутными или даже еще не существующими ощущеніями; здѣсь вниманіе умственно предваряетъ самое возникновеніе дѣйствительныхъ ощущеній. Точно также припоминаніе не можетъ быть сведено къ восприятію болѣе прочныхъ или почему-нибудь лучше сохранившихся въ мозгу слѣдовъ прошедшихъ ощущеній, такъ какъ оно именно и отличается отъ пассивной памяти тѣмъ, что намѣренно вызываетъ слѣды менѣе прочные и въ данный моментъ потерянные. Наконецъ, актъ воли состоитъ или въ выборѣ между данными желаніями, или въ подавленіи ихъ всѣхъ; ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ онъ самъ не можетъ быть сведенъ къ желанію (какъ ощущенію пріятнаго, по Кондильяку); онъ не можетъ быть объясненъ и какъ

преобладающее желаніе, потому что его сила особенно проявляется въ подавленіи именно преобладающихъ желаній. Общій признакъ этихъ основныхъ душевныхъ явленій, несомнѣнно данныхъ въ нашемъ внутреннемъ опытѣ, состоитъ въ ихъ *активности*; съ впечатлѣніями, идущими извнѣ (къ субъекту), здѣсь соединяется *усиліе* (effort), идущее извнутри (отъ самого субъекта). Въ этомъ усиліи, идущемъ отъ него и *только* отъ него, наше *я* познаетъ самого себя, сохраняя въ немъ свое тожество при всемъ многообразіи своихъ состояній. *Я*, какъ тожественный центръ всѣхъ душевныхъ явленій, представляетъ категорію *единства*, не какъ пустую апріорную форму, какъ реальный фактъ, данный въ опытѣ; какъ усиліе, производящее извнутри извѣстныя движенія, *я* познаетъ себя какъ настоящую *причину*, и такимъ образомъ здѣсь дана категорія причинности, тоже какъ положительный фактъ. Такія идеи, всецѣло заключающіяся въ непосредственныхъ данныхъ внутренняго опыта, не слѣдуетъ смѣшивать съ отвлеченными общими понятіями, видовыми и родовыми, которыя, по взгляду М.-де-Бирана, не представляютъ сами по себѣ никакой дѣйствительности, а происходятъ лишь изъ сравненія предметовъ по ихъ внѣшнимъ сходствамъ. Въ фактѣ усилія уже заключается и фактъ *сопротивленія* (résistance): это два соотносительные и нераздѣлимые термина одной и той же дѣйствительности, и наше *я*, находя себя самого въ своемъ усиліи, тѣмъ самымъ находитъ неизбѣжно и свою границу или свое другое въ чувствѣ сопротивленія, безъ котораго и усиліе было бы невозможно. Наше *я* открывается во внутреннемъ опытѣ какъ усиліе испытывающее сопротивленіе. Въ усиліи основа нашего собственно психическаго существа, въ сопротивленіи—основа существа физическаго. Вся наша тѣлесность есть сложная система сопротивленій, испытанныхъ и испытываемыхъ нашимъ *я*. Такъ какъ усиліе не бываетъ безъ сопротивленія, то наше *я* немыслимо въ качествѣ „чистаго духа“ школьной метафизики. Отожествляя усиліе съ волею, М.-де-Биранъ сводитъ всю душевную жизнь къ волевому началу, не признавая самостоятельнаго значенія за интеллектуальною стороною. Въ своемъ „Essai sur les fondements de la psychologie“ М.-де-Биранъ различаетъ четыре области нашей жизни: область безсознательныхъ процессовъ, въ которой наше *я* прямо и непосредственно не дѣйствуетъ; область непроизвольныхъ ощущеній, въ которыхъ пассивный элементъ преобладаетъ надъ дѣятельностью *я*; область явленій, управляемыхъ вниманіемъ, гдѣ пре-

обладаніе переходитъ къ активному началу; область самосознанія, гдѣ дѣятельное *я* внутренно отрѣшается отъ всякаго внѣшняго содержанія и обращается на самого себя, почему М.-де-Биранъ называетъ эту область système réflexif (три первыя называются имъ S. affectif, S. sensitif и S. perceptif ou d'attention). Въ своемъ послѣднемъ, необработанномъ и неоконченномъ сочиненіи („Nouveaux essais d'anthropologie") М.-де-Биранъ эти четыре системы сводитъ къ двумъ: жизнь животная (animale) и жизнь собственно человѣческая, и присоединяетъ къ нимъ третью—жизнь духа. Наше *я*, какъ усиліе или воли, преодолѣвая низшую природу, не находитъ и въ себѣ самомъ окончательнаго удовлетворенія и стремится къ абсолютной реальности или къ божеству, которое открывается въ вѣрѣ и въ особыхъ явленіяхъ внутренняго опыта, засвидѣтельствованныхъ избранными людьми всѣхъ временъ. Впрочемъ, признаніе Божества или „абсолютнаго субъекта" имѣетъ въ философіи М.-де-Бирана и нѣкоторое разсудочное основаніе: такъ какъ понятіе причины совпадаетъ съ понятіемъ *я* или воли, а фактически несомнѣнно, что человѣческое *я не есть* причина всего существующаго, то необходимо принять какъ такую причину другое, универсальное *я*. Но, оставаясь вѣрнымъ общему характеру своего воззрѣнія, М.-де-Биранъ и въ отношеніи къ „жизни духа" основывался главнымъ образомъ на данныхъ внутренняго религіознаго опыта. Всѣ недостатки въ ученіи М.-де-Бирана коренятся въ двухъ, связанныхъ между собою ошибкахъ: въ отожествленіи воли съ усиліемъ и въ замѣнѣ цѣлаго понятія причинности одною его частью—понятіемъ причины дѣйствующей, непосредственно производящей или ближайшей. Воля, вообще, есть внутреннее дѣйствіе въ его цѣлости, направленное къ извѣстной цѣли, что̀ вовсе не совпадаетъ съ частичными усиліями, посредствомъ которыхъ эта цѣль достигается; воля по преимуществу, или въ высшемъ своемъ выраженіи, есть именно та, которая достигаетъ своей цѣли безъ всякихъ собственныхъ усилій. Не говоря уже о волѣ Божіей, М.-де-Бирану, какъ легитимисту, слѣдовало бы вспомнить, что и воля королей стараго режима проявлялась безъ усилія съ ихъ стороны и не предполагала сопротивленія. Признакъ, который можетъ отсутствовать, не есть признакъ существенный, а отожествлять что-нибудь съ его несущественнымъ признакомъ противно логикѣ. Это сведеніе воли къ усилію и причины вообще къ причинѣ непосредственно дѣйствующей чрезвычайно сузило умственный кругозоръ М.-де-Бирана и сообщило его философіи крайне односторонній харак-

теръ. Тѣмъ не менѣе, ему принадлежитъ та заслуга, что онъ выдвинулъ противъ школы Кондильяка значеніе внутренняго опыта и активную сторону душевныхъ явленій и настаивалъ на духовно-тѣлесномъ характерѣ человѣческаго существа, противъ одностороннаго картезіанскаго спиритуализма. Ср. Ernest Naville, „Maine de Biran, sa vie et ses pensées“ (П., 1857); Auguste Nicolas, „Etude sur M. de B.“ (П., 1858); Merten, „Etude critique sur M. de B.“ (П., 1865); Gerard, „M. de B.; essai sur sa philosophie“ (П., 1876).

Мэстръ (Joseph-Marie comte de Maistre)—французскій писатель и пьемонтскій государственный дѣятель (1754—1821), происходилъ изъ переселившейся (въ XVII вѣкѣ) въ Савойю вѣтви лангедокскаго графскаго рода; отецъ его былъ президентомъ савойскаго сената и управляющимъ государственными имуществами. Жозефъ де Мэстръ, старшій изъ 10 дѣтей, воспитанный сначала подъ руководствомъ іезуитовъ, потомъ изучавшій право въ туринскомъ университетѣ, испыталъ вліяніе идей Руссо и высказывался по различнымъ вопросамъ въ либеральномъ смыслѣ. Въ 1788 г. онъ былъ назначенъ сенаторомъ. Французская революція, скоро захватившая Савойю, произвела въ Мэстрѣ глубокій переворотъ, окончательно опредѣлившій его воззрѣнія въ смыслѣ ультрамонтанства и абсолютизма. Это выразилось уже въ первомъ его значительномъ произведеніи: „Considerations sur la revolution française“ (Невташель, 1797). Признавая за революціей „сатаническій“ характеръ, Мэстръ не отказываетъ ей, однако, въ высшемъ значеніи искупительной жертвы: „нѣтъ кары, которая бы не очищала, и нѣтъ безпорядка, котораго бы вѣчная любовь не обратила противъ злого начала“. Онъ допускаетъ, что при данныхъ условіяхъ только якобинцы могли предохранить Францію отъ расчлененія и что созданная ими централизація послужитъ на пользу будущей монархіи. Впослѣдствіи онъ съ такой же точки зрѣнія смотрѣлъ и на Наполеона, какъ на геніальнаго узурпатора, могущаго своею жестокою рукой возстановить монархію, къ чему Бурбоны были неспособны.—Оставаясь въ принципѣ безусловнымъ легитимистомъ, Мэстръ не допускалъ для себя никакой сдѣлки съ революціоннымъ правительствомъ. Покинувъ семью и родину, онъ жилъ въ крайней бѣдности сначала въ Лозаннѣ, Венеціи, на о-вѣ Сардиніи, а затѣмъ (1802—17) въ СПб., въ качествѣ титулярнаго посланника

при императорскомъ дворѣ отъ лишеннаго владѣній сардинскаго короля. Послѣдніе четыре года жизни онъ провелъ въ Туринѣ, занимая почетныя должности. Въ Петербургѣ Мэстръ написалъ всѣ свои главныя сочиненія: „Essai sur le principe générateur des institutions humaines“ (СПб., 1810), „Des délais de la justice divine“ (СПб., 1815), „Du pape“ (Ліонъ, 1819); „De l'Eglise gallicane“ (Парижъ, 1821), „Les soirées de St.-Petersbourg“ (Парижъ, 1821) и изданное послѣ его смерти „Examen de la philosophie de Bacon“ (Парижъ, 1835). Въ противоположность теоріи общественнаго договора и ученію о правахъ человѣка, Мэстръ признавалъ истинною основой общежитія *органическую* связь единицъ и частныхъ группъ съ государственнымъ цѣлымъ, отъ нихъ независимымъ и представляемымъ абсолютною властью одного лица, получающаго свое верховное значеніе не отъ народа, а свыше, по божественному праву. Соотвѣтственно этому отношеніе подданныхъ къ государю опредѣляется не правомъ, а нравственною обязанностью, основанною на религіозномъ подчиненіи. Власть, въ отличіе отъ простого насилія, есть сила священная, а священнымъ можетъ быть только то, что идетъ свыше и опирается на безусловномъ религіозномъ признаніи; поэтому настоящимъ полновластнымъ государствомъ можетъ быть только абсолютная монархія. Характеръ абсолютной монархіи необходимо принадлежитъ и главной верховной власти во всемъ христіанскомъ мірѣ—власти церковной, сосредоточенной въ папѣ. Попытки органиченія этой власти (галликанство) возбуждали въ Мэстрѣ еще большую ненависть и презрѣніе, чѣмъ протестанство и атеизмъ. Ученіе о непогрѣшительномъ догматическомъ авторитетѣ папы (infallibilitas ex cathedra), опредѣленное впослѣдствіи на ватиканскомъ соборѣ, стояло для Мэстра внѣ вопроса; всѣ общіе церковно-историческіе и морально-философскіе аргументы въ пользу этого ученія уже содержатся въ сочиненіи „Du pape“, но при этомъ основанія чисто-религіозныя отступаютъ на второй планъ передъ соображеніями смѣшаннаго церковно-политическаго характера: отличительныя черты первосвятительской непогрѣшительности стираются передъ непогрѣшительностью всякой власти, какъ такой. Ультрамонтанство Мэстра не мѣшало ему, впрочемъ, пользоваться собственнымъ сужденіемъ при рѣшеніи основныхъ религіозныхъ вопросовъ. Бѣдствія французской революціи и наполеоновскихъ войнъ вызвали въ немъ (какъ нѣкогда въ блаженномъ Августинѣ—нашествіе варваровъ на римскую имперію) мысль о

томъ, какъ объяснить видимую несправедливость въ мірскихъ дѣлахъ и какъ совмѣстить зло нашей жизни съ всеблагостью всемогущаго Творца. Изъ анализа различныхъ видовъ и случаевъ зла Мэстръ выводитъ такое рѣшеніе, что всякое зло есть или естественное послѣдствіе и необходимое наказаніе за собственные грѣхи того, кто претерпѣваетъ зло—и поскольку это наказаніе способствуетъ его исправленію и очищенію, оно проявляетъ не только справедливость, но и благость мірозиждительнаго порядка; или же—и здѣсь Мэстръ обнаруживаетъ большую оригинальность мысли—органическая солидарность всѣхъ существъ позволяетъ страданію однихъ служить замѣстительною жертвой, искупающею грѣхи другихъ. Отсюда Мэстръ выводитъ оправданіе самыхъ грубыхъ и отжившихъ формъ человѣческой юстиціи. Забывая, что христіанское понятіе жертвы и искупленія хотя и связано исторически съ извѣстными до-христіанскими учрежденіями, но именно въ силу этой связи упраздняетъ ихъ, Мэстръ постоянно смѣшиваетъ христіанскій смыслъ искупленія съ языческимъ и доходитъ до защиты инквизиціи и смертной казни и до своего пресловутаго реторическаго апоѳеоза палача, который доставилъ репутацію кровожадности писателю, бывшему въ частной жизни великодушнымъ, мягкимъ и добрымъ. Признавая откровеніе сверхраціональнымъ въ томъ смыслѣ, что отвлеченный разсудокъ отдѣльнаго человѣка не могъ бы собственными силами дойти до откровенныхъ истинъ, Мэстръ не считалъ, однако, этихъ истинъ безусловно сверхъестественными, т. е. не имѣющими никакой основы или опоры въ самой природѣ человѣка. Эта природа, хотя и искаженная грѣхомъ, по существу своему соотвѣтствуетъ божественному откровенію, какъ своей первоначальной истинѣ, и еще до пришествія Христа сохраняла ясные остатки и слѣды этого откровенія въ языкѣ, въ религіозныхъ представленіяхъ, въ культѣ, въ учрежденіяхъ семейнаго, общественнаго и государственнаго быта. Эти мысли, въ своемъ общемъ выраженіи, не были чужды католическому богословію, но Мэстръ своимъ одушевленнымъ и остроумнымъ, а иногда и глубокомысленнымъ изложеніемъ далъ имъ большую опредѣленность и значительность. Проповѣдуя объективный собирательный разумъ человѣчества, какъ высшую инстанцію надъ отвлеченнымъ индивидуальнымъ разсудкомъ, Мэстръ примыкаетъ къ незнакомымъ ему нѣмецкимъ философамъ-идеалистамъ и часто предваряетъ ихъ. Какъ и они, онъ не допускаетъ принципіальнаго и окончательнаго противоположенія

и разрыва между вѣрою и знаніемъ; онъ предсказываетъ въ будущемъ новый великій синтезъ религіи, философіи и положительной науки, въ одной всеобъемлющей системѣ. Непремѣнное условіе такого синтеза—сохраненіе правильнаго порядка между тремя областями единой истины. Этимъ объясняется ожесточенная вражда Мэстра противъ Бакона, котораго онъ обвинялъ въ разрушеніи порядка, постановкою на первый планъ естественныхъ наукъ, которымъ по праву принадлежитъ лишь послѣднее мѣсто. Критика философіи Бакона, несмотря на сухость предмета—одно изъ самыхъ страстныхъ произведеній Мэстра. Успѣхъ философіи Бакона и ея всестороннее вліяніе есть, по мнѣнію Мэстра, настоящая причина всѣхъ аномалій въ новой европейской исторіи. Взгляды Мэстра имѣли значительное дѣйствіе въ церковной и въ политической сферѣ. Въ первой они оживили ультрамонтанство и способствовали окончательному паденію галликанства. Въ отношеніи политическомъ его проповѣдь абсолютизма обнаружила прочное вліяніе въ Россіи. Мы приведемъ тѣ его взгляды и разсужденія, которые образуютъ доселѣ политическій катехизисъ извѣстнаго направленія и которые были съ этой стороны указаны въ „Рус. Вѣстникѣ" (1889). Участіе народа въ дѣлахъ управленія есть фикція, лживый призракъ. Такова же и идея равенства. „Вы желаете равенства между людьми потому, что вы ошибочно считаете ихъ одинаковыми... вы толкуете о правахъ *человѣка*, пишете общечеловѣческія конституціи; ясно, что по вашему мнѣнію различія между людьми нѣтъ; путемъ умозаключенія вы пришли къ отвлеченному понятію о человѣкѣ и все пріурочиваете къ этой фикціи. Это крайне-ошибочный и неточный пріемъ... Выдуманнаго вами общечеловѣка нигдѣ на свѣтѣ не увидишь, ибо его въ природѣ не существуетъ. Я встрѣчалъ на своемъ вѣку французовъ, итальянцевъ, русскихъ и т. д.; благодаря Монтескье я знаю, что можно быть даже персіяниномъ, но я рѣшительно вамъ объявляю, что сочиненнаго вами *человѣка* я не встрѣчалъ ни разу въ моей жизни... Поэтому перестанемъ витать въ области отвлеченныхъ теорій и фикцій и станемъ на почву дѣйствительности". И далѣе: „Всякая писанная конституція есть не что иное, какъ лоскутъ бумаги. Такая конституція не имѣетъ престижа и власти надъ людьми. Она слишкомъ извѣстна, слишкомъ ясна, на ней нѣтъ таинственной печати помазанія, а люди уважаютъ и повинуются активно въ глубинѣ сердца только тому, что сокровенно, такимъ темнымъ и могучимъ силамъ, какъ нравы,

обычаи, предразсудки, идеи, господствующія надъ нами безъ нашего вѣдома и согласія... Писанная конституція всегда бездушна, а между тѣмъ вся сущность дѣла въ народномъ духѣ, которымъ стоитъ государство... Этотъ духъ выражается прежде всего въ чувствѣ патріотизма, одушевляющемъ гражданъ... Патріотизмъ есть преданность (un dévouement). Настоящій патріотизмъ чуждъ всякаго разсчета и даже совершенно безотчетенъ; онъ заключается въ томъ, чтобы любить свою родину, потому что она родина, т. е. не задавая себѣ никакихъ другихъ вопросовъ—иначе мы начнемъ разсуждать, т. е. перестанемъ любить". Если вся сущность дѣла—въ народномъ духѣ, то въ свою очередь вся сущность народнаго духа переходитъ, по Мэстру, въ абсолютное централизованное государство. „Государство есть тѣло или организмъ, которому естественное чувство самосохраненія предписываетъ прежде и болѣе всего блюсти свое единство и цѣлость, ради чего государство безусловно должно руководиться одною разумною волей, слѣдовать одной традиціонной мысли". Правящая государствомъ власть, чтобы быть жизненною и твердою, должна неизбѣжно исходить изъ одного центра. Вы строите ваше государство на элементахъ розни, разброда, которые вы стараетесь привести къ искусственному единству грубыми способами, узаконяя насиліе большинства надъ меньшинствомъ. Вы разсчитываете спросомъ стремленій и инстинктовъ оконечностей организма замѣнить регулирующую кровообращеніе дѣятельность сердца. Вы тщательно собираете и считаете песчинки и думаете изъ нихъ построить домъ... Я думаю, что государство есть живой организмъ, и въ качествѣ такого оно живетъ силами и свойствами, коренящимися въ далекомъ прошломъ... Монархія есть не что иное, какъ видимая и осязательная форма патріотическаго чувства. Такое чувство сильно, потому что оно чуждо всякаго разсчета, глубоко, потому что оно свободно отъ анализа, и непоколебимо, потому что оно ирраціонально. Человѣкъ говорящій: „мой король—не мудрствуетъ лукаво, не разсчитываетъ, не совѣщается, не заключаетъ контрактовъ... не ссужаетъ своего капитала съ правомъ взять его обратно, буде не окажется дивидента,... королю онъ можетъ только служить и ничего болѣе. Монархія—это воплощеніе отечества въ одномъ человѣкѣ, излюбленномъ и священномъ въ качествѣ носителя и представителя идеи родины". Послѣдовательный абсолютистъ, Мэстръ возставалъ противъ притязаній не только демократіи, но и аристократіи. Политическія

*

права отдѣльныхъ классовъ, какъ и отдѣльныхъ лицъ, нарушаютъ единство общественной жизни. Народная жизнь и развитіе должны быть проникнуты единствомъ мысли и сознанія, а мыслить сообща нельзя; всякое совѣщаніе и соглашеніе приводятъ неизбѣжно къ сдѣлкѣ, а это вноситъ искусственные пріемы и ложь въ общественныя отношенія, искажая этимъ здоровое теченіе народной жизни. Пресловутыя права человѣка и гражданина—только замаскированное желаніе какъ можно менѣе нести обязанностей гражданина; права сословія—только стремленіе создать государство въ государствѣ. При аристократическомъ режимѣ нація раскалывается, при демократическомъ она крошится и затѣмъ отъ нея не остается ничего кромѣ *буйной пыли.* Лучшіе люди страны отнюдь не должны заботиться о какихъ-либо особыхъ правахъ; они должны только нести особыя обязанности. Высшее сословіе въ государствѣ можетъ этимъ только гордиться, ибо чувство долга и сознаніе обязанностей очищаетъ и облагораживаетъ, а претензія на права озлобляетъ и дѣлаетъ мелкимъ и придирчивымъ. Принципъ, украшающій дворянство—noblesse oblige. „То или другое сословіе отнюдь не должно быть фракціей, выдѣляющейся изъ народа и организованной въ видахъ выполненія какихъ-либо самостоятельныхъ функцій, превращаемыхъ въ политическія права: оно только исполнительный органъ, служебное орудіе монархіи, естественное продолженіе державной власти, управляющей народомъ. Высшее сословіе въ государствѣ предназначено быть исполнителемъ и истолкователемъ предначертаній державной монаршей воли, передавая ее отъ центра къ оконечностямъ, блюдя за повсемѣстнымъ ея распространеніемъ и точнымъ соблюденіемъ... Дворяне—прирожденные стражи охранительныхъ истинъ... Для этого они должны развивать въ себѣ два свойства: умѣнье распоряжаться въ отношеніи къ народу, привычку послушанія въ отношеніи къ своему государю... Въ этомъ заключается истинная свобода, понятіе о которой какъ бы утрачено въ настоящее время, —свобода, состоящая въ полномъ поглощеніи личности народомъ и государствомъ“. Лучшую критику своего воззрѣнія далъ самъ Мэстръ, резюмируя его такимъ образомъ: „Мое политическое ученіе упрекаютъ за явное нарушеніе принципа справедливости, изъ котораго логически истекаютъ свобода, равенство и братство людей и ихъ естественныя гражданскія права. Гдѣ, однако, во всей природѣ можно встрѣтить примѣненіе этого либеральнаго и гуманнаго закона справедливости—я не знаю. Въ общей экономіи

природы одни существа неизбѣжно живутъ и питаются другими. Основное условіе всякой жизни—то, что высшіе и болѣе сильные организмы поглощаютъ низшіе и слабые". Для доктрины, желающей быть всецѣло христіанскою, признавать окончательнымъ принципомъ человѣческой общественности фактъ поглощенія низшими животными другъ друга—значитъ произнести себѣ смертный приговоръ. Нельзя, тѣмъ не менѣе, не признать рѣдкой оригинальности за писателемъ, который на полвѣка предварилъ, съ одной стороны, рѣшенія ватиканскаго собора, съ другой—худшія крайности дарвинизма. Главныя сочиненія Мэстра.—„Du pape" и „Les soirées de St.-Pétersbourg"—издавались много разъ. Въ 1851 году изданы въ Парижѣ его „Lettres et opuscules inédits", въ 1858 г.—его „Mémoires politiques et correspondance diplomatique", въ 1870 г.—„Oeuvres inédites", въ 1875 г.—„Oeuvres posthumes" и въ 1883—87 гг. его „Correspondance", въ 14 т. Здѣсь, при тѣхъ же принципахъ, онъ является иногда въ практическихъ вопросахъ далеко не такимъ прямолинейнымъ абсолютистомъ, какъ въ ранѣе извѣстныхъ сочиненіяхъ. У него встрѣчаются рѣзкія критическая замѣчанія не только о Бурбонахъ, но и о папѣ Піи VII, а съ другой стороны—одобрительные отзывы объ англійской конституціи. Прежній взглядъ его на французскую революцію отчасти дополняется такимъ ея опредѣленіемъ: „это была великая страшная проповѣдь божественнаго Провидѣнія къ людямъ, состоявшая въ двухъ пунктахъ. Революціи—говорилось въ этой проповѣди,—происходятъ только отъ злоупотребленій правительства; это былъ первый пунктъ, обращенный къ государямъ. Но злоупотребленія все-таки несравненно лучше революцій; это былъ второй пунктъ, обращенный къ народамъ". Личное вліяніе Мэстра въ Россіи не ограничивалось ретроградными совѣтами по народному просвѣщенію, которые онъ давалъ гр. Разумовскому, и неудачными стремленіями утвердить въ нашемъ отечествѣ орденъ іезуитовъ; онъ не безъ успѣха противодѣйствовалъ въ высшихъ сферахъ, и устно, и письменно, предполагавшемуся въ 1811 г. расширенію дѣятельности сената и государственнаго совѣта, въ чемъ онъ предусматривалъ начало ненавистнаго ему раздѣленія властей и либеральнаго управленія. Въ качествѣ посланника Мэстръ видался и бесѣдовалъ съ императоромъ Александромъ и записывалъ свои бесѣды. Изъ нихъ особенна характерна та, въ которой императоръ, выслушавъ краснорѣчивую проповѣдь ультрамонтанства, сдѣлалъ непередаваемый жестъ рукой и сказалъ: „Все

это очень хорошо, г. графъ— но все-таки въ христіанствѣ есть еще что-то такое, что идетъ дальше этого". Ср. Glaser, „Graf J. de M." (Б., 1865); Tevrier, „Etude sur J. de M." (Женева, 1877); Lescure, „Le comte J. de M. et sa famille" (П., 1893); Paulhan, „J. de M., sa philosophie" (1893); Descotes, „J. de M. avant la Révolution" (1893) и его же „J. de M. pendant la Révolution" (1895); Cogordan, „Joseph de M." (1894); Е. Ѳеоктистовъ, „Жозефъ де Мэстръ въ Петербургѣ" („Русск. Рѣчь", 1861); ст. Милюкова въ „Русской Мысли" 1895 г. № 12 (о вліяніи де Мэстра на Чаадаева). Письмо де Мэстра къ П. Козловскому о Россіи 1815 г. въ „Русск. Архивѣ", 1866 г.

Николай Кузанскій. (Nicolaus Chryppfs Cusanus, 1401—1464)—величайшій изъ нѣмецкихъ гуманистовъ перваго поколѣнія, богословъ, философъ, математикъ и церковно-общественный дѣятель, родомъ изъ лотарингской деревни Кусъ (Cues), откуда и его прозваніе. Сынъ рыбнаго торговца въ первой юности бѣжалъ отъ принудительныхъ занятій отцовскою профессіею и, подъ покровительствомъ одного мѣстнаго вельможи, поступилъ въ школу „Духовныхъ братьевъ общей жизни" въ Девентерѣ, а потомъ въ падуанскій университетъ, гдѣ въ 1424 году получилъ докторскую степень по каноническому праву; вступилъ въ монашескій орденъ августинцевъ и получилъ священство и мѣсто декана въ Кобленцѣ. Призванный въ качествѣ ученаго богослова на базельскій соборъ, онъ подружился съ папскимъ легатомъ гуманистомъ Юліаномъ Чезарини и выступилъ сторонникомъ церковныхъ реформъ безъ нарушенія законныхъ правъ центральной власти. Въ этомъ духѣ написана имъ книга: „De concordantia catholica". Первоосновою церкви на землѣ Николай признаетъ не іерархію, а таинства, какъ самостоятельный божественный элементъ духовной жизни. Отстаивая значеніе „престола Св. Петра", какъ средоточія или „души" вселенской церкви, онъ отрицаетъ, однако, верховную власть папъ надъ государствомъ и раньше Лаврентія Валлы доказываетъ апокрифичность „Константинова дара". Въ 1436 г. Николай издалъ проектъ исправленнаго времясчисленія на тѣхъ основаніяхъ, которыя въ концѣ слѣдующаго вѣка были приняты для григоріанскаго календаря. Когда большинство базельскаго собора открыто выступило противъ папы Евгенія IV, Николай вмѣстѣ съ меньшинствомъ уѣхалъ въ Римъ, откуда, какъ знатокъ греческаго языка, былъ посланъ въ Константинополь, для переговоровъ съ тамош-

ними властями объ уніи. Послѣ участія въ флорентійскомъ соборѣ Николай вернулся въ Германію настоятелемъ монастыря въ Майнфельдѣ и визитаторомъ прирейнскихъ и примозельскихъ монастырей, въ которые онъ ввелъ необходимыя реформы. Въ это время онъ издалъ большое философское сочиненіе: „De docta ignorantia“ и нѣсколько трактатовъ разнаго содержанія. Возведенный въ кардиналы-пресвитеры римской церкви (1448) и назначенный затѣмъ епископомъ бриксенскимъ (въ Тиролѣ), Николай получилъ миссію преобразовать всѣ германскіе монастыри. Въ 1454 г., подъ впечатлѣніемъ взятія Константинополя турками, онъ издалъ сочиненіе: „De pace sive concordantia fidei“, гдѣ указывалъ на единство истинной основы во всѣхъ религіяхъ и на возможность христіанскаго соглашенія со всѣми народами, а вслѣдъ затѣмъ въ соч.: „De cribratione Alchorani“, очень замѣчательномъ для тогдашняго времени, старался указать на тѣсную связь мусульманства съ христіанствомъ. Послѣдніе годы жизни Николай провелъ въ Италіи. За годъ до смерти онъ издалъ главное свое философское сочиненіе: „De venatione Sapientiae“. Умеръ въ г. Тоди. Въ сочиненіи о вращеніи земли онъ на 100 лѣтъ предварилъ Коперника. Его же должно считать родоначальникомъ математическаго ученія о безконечномъ, которое онъ связывалъ съ философскимъ своимъ принципомъ „совпаденія противоположныхъ“. Онъ первый сталъ разсматривать кругъ какъ многоугольникъ съ безконечнымъ числомъ безконечно-малыхъ сторонъ. По словамъ Джордано Бруно, „божественный кузанецъ открылъ величайшія таинства геометріи“. Въ философіи Николай примыкаетъ къ платонизму по содержанію и предваряетъ гегельянство со стороны формальнаго принципа. Онъ исходитъ изъ мысли о тожествѣ безконечно-великаго и безконечно-малаго, или абсолютной полноты и абсолютной простоты бытія. Въ Божествѣ все есть одно, но единство всего логически предполагаетъ различеніе. Прежде всего различаются возможность и дѣйствительность всего, но въ безконечномъ они совпадаютъ: отсюда три момента (абсолютная мощь, абсолютное дѣйствіе и ихъ единство), представляющіе самое отвлеченное основаніе для истины св. Троицы, которой, впрочемъ, Николай даетъ и болѣе конкретныя выраженія. Какъ начало всего возможнаго, Божество творитъ и всякое частное, ограниченное бытіе, но такъ, чтобы его ограниченность могла упраздняться его соединеніемъ съ противоположнымъ, въ чемъ и заключается внутренняя причастность всякаго бытія Богу. Противуположность ме-

жду духовнымъ и матеріальнымъ бытіемъ упраздняется ихъ соединеніемъ въ человѣкѣ, но и человѣкъ по отношенію къ безконечному Божеству есть бытіе ограниченное, и эта ихъ противоположность упраздняется въ богочеловѣкѣ Христѣ, который и есть полное и окончательное откровеніе абсолютной истины. При большой философской смѣлости отдѣльныхъ мыслей и взглядовъ, писанія Николая проникнуты глубокимъ христіанско-мистическимъ духомъ. Сочиненія Николая были изданы въ Парижѣ (1514) и въ Базелѣ (1565). Нѣмецкій переводъ важнѣйшихъ изъ нихъ изд. Шарифъ (1862). Изъ послѣдователей Николая болѣе извѣстны Жакъ Ле-Февръ д'Этапль (Jacobus Faber Stapulensis), преподававшій философію въ Сорбоннѣ въ концѣ XV и нач. XVI в., и его ученикъ Шарль Булье (Carolus Bovillus 1470—1553). Подъ большимъ вліяніемъ Николая находились Джордано Бруно и Лейбницъ.

Оригенъ — знаменитый христіанскій богословъ и философъ, род. въ Александріи около 185 г., въ греческой или эллинизованной египетской семьѣ, принявшей христіанство; получилъ хорошее образованіе отъ своего отца Леонида, который, во время гоненія при Септиміи Северѣ, за оказательство христіанства былъ казненъ, а имущество его конфисковано. 17-лѣтній Оригенъ, имѣя на своемъ попеченіи мать и 6 младшихъ братьевъ, сдѣлался учителемъ грамматики и реторики и былъ избранъ въ наставники знаменитой катехетической школы, въ Александріи. Извѣстіе о томъ, что онъ слушалъ уроки Аммонія Саккаса, основателя новоплатонизма, произошло, вѣроятно, отъ смѣшенія съ другимъ Оригеномъ. Чтобы избѣжать соблазновъ со стороны многочисленныхъ слушательницъ катехетической школы, Оригенъ подвергъ себя, будто бы, самоизувѣченію. Сообщаемое въ церковной исторіи Евсевія, благоговѣйнаго почитателя Оригена, это извѣстіе вызываетъ, однако, сомнѣніе, между прочимъ въ виду необычайной умственной плодовитости Оригена; достовѣрно только существованіе такой молвы еще при его жизни.—Обширная извѣстность, доставленная Оригену преподаваніемъ въ катехетической школѣ и первыми его сочиненіями, побуждала обращаться къ нему за совѣтомъ изъ отдаленныхъ мѣстностей и вызвала два его путешествія: въ Римъ (при папѣ Зефиринѣ) и въ Аравію. Во время случайнаго гоненія на александрійскую церковь, при имп. Каракаллѣ (216 г.) почитатели принудили Оригена удалиться въ Палестину, гдѣ два преданные ему епископа, Александръ Іерусалимскій и Ѳеоктистъ Кесарійскій, дали ему по-

четное убѣжище; по ихъ настоянію онъ, хотя и міранинъ, изъяснялъ священное писаніе предъ многолюдными собраніями вѣрующихъ въ храмахъ. За это онъ подвергся сильному порицанію Александрійскаго епископа Димитрія, заставившаго его вернуться въ Александрію. По приглашенію Юліи Маммеи, матери императора Александра Севера, онъ посѣтилъ ее въ Антіохіи и далъ ей начальное наставленіе въ христіанствѣ. Въ 228 г. онъ былъ вызванъ по церковнымъ дѣламъ въ Грецію и проѣздомъ черезъ Палестину принялъ въ Кесаріи рукоположеніе въ пресвитеры отъ епископовъ Александра и Θеоктиста. Обиженный этимъ, Александрійскій епископъ на двухъ мѣстныхъ соборахъ осудилъ Оригена и объявилъ его недостойнымъ званія учителя, исключеннымъ изъ Александрійской церкви и лишеннымъ пресвитерскаго сана (231 г.). Сообщивъ этотъ приговоръ черезъ окружное посланіе прочимъ церквамъ, онъ получилъ согласіе всѣхъ, кромѣ палестинскихъ, финикійскихъ, арабійскихъ и ахайскихъ. Акты египетскихъ соборовъ, осудившихъ Оригена, не сохранились, по существующимъ же свидѣтельствамъ, основаніями приговора, кромѣ прежней вины „проповѣданія міранина въ присутствіи епископовъ“ и сомнительнаго факта самоизувѣченія, служили принятіе рукоположенія отъ постороннихъ іерарховъ и нѣкоторыя неправославныя мнѣнія. Оригенъ перенесъ свою ученую и преподавательскую дѣятельность въ Кесарію Палестинскую, куда привлекъ множество учениковъ, ѣздилъ по церковнымъ дѣламъ въ Аѳины, затѣмъ въ Бостру (въ Аравіи), гдѣ ему удалось обратить на истинный путь мѣстнаго епископа Берилла, невѣрно учившаго о лицѣ Іисуса Христа. Деціево гоненіе застало Оригена въ Тирѣ, гдѣ, послѣ тяжкаго тюремнаго заключенія, разрушившаго его здоровье, онъ скончался въ 254 г. Жизнь Оригена была всецѣло поглощена религіозными и умственными интересами; за неутомимость въ трудѣ онъ былъ прозванъ *адамантовымъ*; матеріальная сторона жизни была имъ сведена къ наименьшему: на свое личное содержаніе онъ употреблялъ 4 обола въ день (около 15 копѣекъ); мало спалъ и часто постился; съ аскетизмомъ онъ соединялъ благотворительность, особенно заботясь о пострадавшихъ во время гоненій и объ ихъ семействахъ.

Сочиненія Оригена, по свидѣтельству Епифанія, состояли изъ 6000 книгъ (въ древнемъ значеніи этого слова); дошедшія до насъ обнимаютъ 9 тт. in 4° въ изданіи Миня и 25 тт. in 8° въ изд. Ломмача. Главная заслуга Оригена въ исторіи христіанскаго про-

свѣщенія принадлежитъ, впрочемъ, не его сочиненіямъ (въ собственномъ смыслѣ), а колоссальной подготовительной работѣ—такъ наз. *гекзапла*. Это былъ сдѣланный имъ списокъ всего Ветхаго Завѣта, раздѣленный на шесть столбцовъ (откуда и названіе): въ первомъ столбцѣ помѣщался еврейскій текстъ еврейскими буквами, во второмъ—тотъ же текстъ въ греческой транскрипціи, въ третьемъ—переводъ Акилы, въ четвертомъ—Симмаха, въ пятомъ—такъ наз. семидесяти толковниковъ, въ шестомъ—Өеодотіона. Для нѣкоторыхъ частей Библіи Оригенъ собралъ и другіе переводы. Переводъ 70-ти былъ снабженъ критическими замѣтками, обозначавшими различія еврейскаго текста. Полныхъ копій съ этого огромнаго труда не было сдѣлано; собственноручный экземпляръ Оригена хранился сначала въ Тирѣ, потомъ въ Кесаріи, до 653 г., когда онъ былъ сожженъ при взятіи этого города арабами. Для грековосточныхъ богослововъ гекзапла Оригена служила въ теченіе 4-хъ вѣковъ главнымъ источникомъ библейской эрудиціи. Сохранившееся напечатали Montfaucon (П. 1713), Bahrdt (Лпц., 1769) и Field (Оксф., 1873). Изъ экзегетическихъ трудовъ Оригена, обнимавшихъ почти всю библію, многіе дошли до насъ (толкованія и бесѣды на Псалтирь, на прор. Іеремію, на ев. Матөея, ев. Іоанна, посл. ап. Павла къ римлянамъ и др.). Сохранилось также обширное апологетическое соч. Оригена *Противъ Цельза*, трактатъ Περι εὐχῆ (О молитвѣ) и Λόγος προτεπτικός εἰς μαρτύριον (Слово увѣщательное къ мученичеству). Сочиненіе Περὶ ἀρχῶν (О началахъ), гдѣ Оригенъ изложилъ совокупность своихъ взглядовъ на главные предметы вѣры и мышленія, дошло до насъ въ завѣдомо невѣрной мѣстами латинской парафразѣ Руфина; два обширные отрывка III и IV книгъ сохранились благодаря христоматіи изъ оригеновыхъ твореній, составленной Василіемъ Вел. и Григоріемъ Наз., подъ именемъ Φιλοκαλία. Изъ многочисленныхъ писемъ Оригена сохранились два: къ Аммону, экзегетическаго содержанія, и къ св. Григорію Чудотворцу. Изданія Оригена по-лат. и греч. начались съ 1475 г.; лучшее—бенедиктинцевъ Карла и Винцента де-ла-Рю (П., 1733—59); оно перепечатано въ „Патрологіи" Миня. Изъ переводовъ отд. соч. Оригена на новѣйшіе языки лучшій—англійскій въ „Antenicene Library" (Оксфордъ, 1872 сл.; Περὶ ἀρχῶν, противъ Цельза и 2 посланія).

Ученіе Оригена. Источникъ истиннаго познанія есть откровеніе І. Хр., который, какъ Слово Божіе, говорилъ и до своего личнаго

явленія—чрезъ Моисея и пророковъ, и послѣ—чрезъ апостоловъ. Данное откровеніе содержится въ Священномъ Писаніи и въ преданіи церквей, получившихъ его преемственно отъ апостоловъ. Въ апостольскомъ и церковномъ вѣроученіи нѣкоторые пункты выражены съ полнотою и ясностью, не допускающими никакихъ пререканій, а въ другихъ только утверждается, что нѣчто существуетъ, безъ всякаго объясненія, *какъ* и *откуда*; такія объясненія Слово Божіе предоставляетъ умамъ способнымъ и подготовленнымъ къ изслѣдованію истинной мудрости. Оригенъ отмѣчаетъ 9 непререкаемыхъ пунктовъ вѣроученія: 1) Единый Богъ, творецъ и устроитель всего существующаго, Отецъ Іисуса Христа, одинъ и тотъ же въ добрѣ и въ правосудіи, въ Новомъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ; 2) Іисусъ Христосъ, единородный, отъ Отца рожденный прежде всякаго творенія, служившій Отцу при созданіи міра и въ послѣдніе дни ставшій человѣкомъ, не переставая быть Богомъ, воспринявшій настоящее вещественное тѣло, а не призрачное, дѣйствительно родившійся отъ Дѣвы и Духа Св., дѣйствительно страдавшій, умершій и воскресшій, обращавшійся съ учениками своими и вознесшійся передъ ними отъ земли; 3) Духъ Св., по чести и достоинству пріобщаемый къ Отцу и Сыну, одинъ и тотъ же во всѣхъ Святыхъ какъ Новаго, такъ и Ветхаго Завѣта; прочее же о Духѣ Св. апостолы предоставили тщательному изслѣдованію мудрыхъ; 4) душа человѣческая, какъ обладающая собственною ѵпостасью и жизнью и въ день воскресенія имѣющая получить нетлѣнное тѣло,—но о происхожденіи души или способѣ размноженія человѣческихъ душъ нѣтъ ничего опредѣлительнаго въ церковномъ ученіи; 5) свободная воля, принадлежащая всякой разумной душѣ въ борьбѣ ея съ злыми силами и дѣлающая ее отвѣтственною, какъ въ здѣшней жизни, такъ и послѣ смерти, за все ею содѣянное; 6) существованіе діавола и служителей его,—но о природѣ и способѣ дѣйствія ихъ умолчали апостолы; 7) ограниченность настоящаго видимаго міра, какъ имѣющаго свое начало и свой конецъ во времени,—но о томъ, что было до этого міра и что будетъ послѣ него, а также и объ иныхъ мірахъ, нѣтъ яснаго опредѣленія въ церковномъ ученіи; 8) Священное Писаніе, какъ внушенное духомъ Божіимъ и имѣющее, кромѣ видимаго и буквальнаго смысла, еще другой, сокровенный и духовный; 9) существованіе и вліяніе добрыхъ ангеловъ, служащихъ Богу въ совершеніи Имъ нашего спасенія,—но объ ихъ природѣ, происхожденіи и способѣ бытія

нѣтъ въ церковномъ ученіи ясныхъ постановленій, равно какъ и о всемъ, касающемся солнца, луны и звѣздъ. Въ ученіи о Богѣ Оригенъ настаиваетъ особенно на безтѣлесности Божества, доказывая (противъ антропоморфитовъ), что Богъ есть „свѣтъ“ не для глазъ, а только для ума, имъ просвѣщаемаго. Въ ученіи о Троицѣ Оригенъ рѣшительнѣе всѣхъ предшествовавшихъ христіанскихъ писателей утверждаетъ *безвременное* рожденіе Сына Божія, какъ упостаснаго разума, безъ котораго немыслимо абсолютное существо; съ другой стороны онъ является такимъ же субординаціонистомъ, какъ и большинство его предшественниковъ, признавая между лицами св. Троицы неравенство не только отвлеченно-логическое, но также и реальное. Признаніе такого неравенства сказывается и во взглядѣ Оригена на отношенія Бога къ творенію: кромѣ общаго участія трехъ лицъ Божества, Онъ признаетъ особое дѣйствіе Бога-Отца, опредѣляющаго *существованіе* какъ такое, Логоса, опредѣляющаго существованіе *разумное*, и Духа Св., опредѣляющаго существованіе *нравственно-совершенствуемое*, такъ что собственная область Сына ограничивается душами разумными, а Духа—святыми. Христологія Оригена въ существѣ совпадаетъ съ общеправославною, поскольку онъ признаетъ въ Христѣ реальное соединеніе Божескаго Лица съ совершеннымъ человѣкомъ, безъ упраздненія отличительныхъ свойствъ той и другой природы.

Несогласнымъ съ церковною догматикой представляется лишь особое ученіе Оригена о „душѣ Христа“. Нашъ видимый міръ, по Оригену, есть лишь одинъ изъ міровъ или, точнѣе, изъ міровыхъ періодовъ. До него единымъ творческимъ актомъ (который самъ по себѣ—внѣ времени, хотя мы принуждены мыслить его какъ временный) Богъ создалъ *опредѣленное* число духовныхъ существъ *равнаго* достоинства, способныхъ уразумѣвать Божество и уподобляться ему. Одинъ изъ этихъ духовъ или умовъ (νοῦς), обладающихъ нравственною свободою, такъ всецѣло отдался этому высшему призванію и съ такою пламенною любовью устремился къ Божеству, что неразрывно соединился съ божественнымъ Логосомъ или сталъ его тварнымъ носителемъ по преимуществу. Это и есть та человѣческая душа, посредствомъ которой Сынъ Божій въ назначенное время могъ воплотиться на землѣ, такъ какъ непосредственное воплощеніе Божества немыслимо. Судьба прочихъ умовъ была другая. Пользуясь присущею имъ свободой, они въ неравной степени отдавались Божеству или отвращались отъ Него, откуда и возникло все существующее неравенство и разнообразіе

духовнаго міра, въ трехъ главныхъ разрядахъ существъ. Тѣ умы, у которыхъ доброе стремленіе къ божеству въ той или другой степени возобладало надъ противоположнымъ, образовали міръ добрыхъ ангеловъ различнаго чина, сообразно степени преобладанія лучшаго стремленія; умы рѣшительно отвратившіеся отъ Бога стали злыми демонами; наконецъ, умы, въ которыхъ два противоположныя стремленія остались въ нѣкоторомъ равновѣсіи или колебаніи, стали человѣческими душами. Такъ какъ цѣль всего творенія есть его причастіе полнотѣ Божества, то паденіе духовныхъ существъ должно было вызвать со стороны Божіей рядъ дѣйствій, постепенно приводящихъ къ возстановленію всѣхъ (ἀποκατάστασις τῶν πάντων) въ совершенномъ единеніи съ абсолютнымъ добромъ. Такъ какъ природѣ Божества не свойственно дѣйствовать тираннически, чрезъ насиліе и произволъ, а природѣ свободно-разумныхъ созданій несвойственно подчиняться такому дѣйствію, то домостроительство (οἰκονομία) нашего спасенія допускаетъ со стороны Божіей только такія средства, которыя, естественнымъ путемъ испытанія необходимыхъ послѣдствій зла и постоянными внушеніями лучшаго, приводятъ падшихъ къ обращенію и возвышаютъ ихъ до прежняго достоинства. Физическій міръ, по Оригену, есть лишь послѣдствіе паденія духовныхъ существъ, совокупность необходимыхъ средствъ для ихъ исправленія и возстановленія.

Пользуясь евангельскимъ выраженіемъ, обозначающимъ начало или основаніе міра какъ καταβολὴ τοῦ κόσμου, что буквально значитъ „низверженіе міра", Оригенъ настаиваетъ на томъ, что нашъ физическій міръ есть только результатъ, частью прямой, частью косвенный, нравственнаго паденія духовныхъ существъ. Въ связи съ этимъ, основываясь на сомнительной этимологіи греческаго слова ψυχή (душа) отъ ψύχεσθαι—охлаждаться, остывать, Оригенъ утверждаетъ, что первозданныя духовныя существа, охладѣвая въ своей пламенной любви къ Богу, становятся душами и ниспадаютъ въ область чувственнаго бытія. Впрочемъ, Оригенъ забываетъ объ этомъ, когда говоритъ о „душѣ Христа", особенность которой, по его представленію, состояла именно въ томъ, что она никогда не охладѣвала въ своей пламенной любви къ Божеству. Оригенъ былъ склоненъ отрицать самостоятельную реальность матеріи и признавать въ ней лишь понятіе ума, отвлеченное отъ многообразія чувственныхъ качествъ и опредѣленій, явившихся у духовныхъ существъ вслѣдствіе ихъ паденія; впрочемъ, такой взглядъ высказывается имъ лишь какъ предположеніе и не проводится послѣдо-

вательно. Оригенъ различаетъ въ мірѣ то, что имѣетъ принципіальное или „предустановленное“ значеніе, т. е. существуетъ какъ *цѣль*, и то, что существуетъ лишь какъ необходимое послѣдствіе принципіальнаго бытія, или средство для цѣли; первое значеніе принадлежитъ только разумнымъ существамъ, а второе—животнымъ и земнымъ произрастеніямъ, существующимъ только „для потребы“ разумныхъ твореній. Это не мѣшаетъ ему признавать у животныхъ душу, какъ способность представленія и стремленія (φανταστική καὶ ὁρμητική); то, что онъ говоритъ въ этомъ смыслѣ объ инстинктахъ различныхъ насѣкомыхъ, исключаетъ возможность приписывать ему (какъ это дѣлаетъ авторъ новѣйшей франц. монографіи о философіи Оригена, Дени) картезіанскій взглядъ на животныхъ, какъ на машины. Кромѣ человѣка, есть въ этомъ мірѣ и другія разумныя существа: въ солнцѣ, лунѣ и звѣздахъ Оригенъ видитъ тѣла ангеловъ, по особому порученію Божію раздѣляющихъ судьбу человѣка въ періодъ его испытаній. То, что движется само собою, т. е. безъ внѣшняго толчка, необходимо имѣетъ въ себѣ душу; если же оно при этомъ движется правильно и цѣлесообразно, то ясно, что оно имѣетъ душу разумную; поэтому небесныя свѣтила, являющія самостоятельное и правильное движеніе, необходимо суть разумныя духовныя существа; не признавать этого Оригенъ считаетъ „верхомъ безумія“. Въ области психологіи и этики взгляды Оригена, насколько онъ въ нихъ послѣдователенъ, ведутъ къ чистому индивидуализму. Самостоятельно существуютъ, кромѣ св. Троицы, только единичные умы или духи, созданные отъ вѣка и первоначально равные; тѣ изъ нихъ, которые ниспали на степень человѣческихъ душъ, рождаются въ такомъ тѣлѣ и въ такой внѣшней средѣ, которыя съ одной стороны соотвѣтствуютъ данному внутреннему состоянію или степени любви каждаго, а съ другой стороны наиболѣе пригодны для его дальнѣйшаго усовершенствованія. Свобода воли, на которой особенно настаиваетъ Оригенъ, никогда не утрачивается разумнымъ существомъ, вслѣдствіе чего оно всегда можетъ подняться изъ самаго глубокаго паденія. Свобода выбора между добромъ и зломъ, при разумномъ сознаніи того и другого, есть формальное условіе добродѣтели и нравственнаго совершенствованія; съ этой стороны Оригенъ полагалъ непереходимую границу между существами разумно-свободными и безсловесными тварями. Утверждая *предсуществованіе* единичныхъ душъ, Оригенъ рѣшительно отвергалъ ученіе о душепереселеніи (метемпсихозъ) и особенно о переходѣ разумныхъ душъ въ тѣла животныхъ.

Ученіе о единовременномъ всеобщемъ воскресеніи умершихъ въ ихъ собственныхъ тѣлахъ не вязалось съ общимъ воззрѣніемъ Оригена и отчасти прямо ему противорѣчило. Принимая это ученіе, какъ положительный догматъ, переданный церкви отъ апостоловъ, Оригенъ старался по возможности согласовать его съ требованіями разума. Такъ какъ въ человѣческомъ тѣлѣ происходитъ непрерывный обмѣнъ веществъ, и матеріальный составъ этого тѣла не остается себѣ равнымъ и въ теченіе двухъ дней, то индивидуальное тожество тѣла, подлежащаго воскресенію, не можетъ заключаться въ совокупности его матеріальныхъ элементовъ, какъ въ величинѣ безмѣрной и неуловимой, а лишь въ его отличительномъ образѣ или видѣ (τὸ εἶδος, τὸ χαρακτηρίζον), сохраняющемъ неизмѣнно свои существенныя черты въ потокѣ вещественнаго обмѣна. Этотъ характеристичный образъ не уничтожается смертью и разложеніемъ матеріальнаго тѣла, ибо какъ онъ не создается матеріальнымъ процессомъ, такъ и не можетъ быть имъ разрушенъ; онъ есть произведеніе живой образовательной силы, невидимо заложенной въ зародышѣ или сѣмени даннаго существа и потому называемой „сѣмяннымъ началомъ" (Λόγος σπερματικὸς стоиковъ). Это невидимое пластическое начало, подчиняющее себѣ матерію при жизни тѣла и налагающее на нее характерный образъ именно *этого*, а не иного тѣла, пребываетъ въ потенціальномъ состояніи послѣ смерти, чтобы снова обнаружить свое зиждительное дѣйствіе въ день воскресенія, но уже не на прежнемъ грубомъ веществѣ, давно истлѣвшемъ и разсѣянномъ, а на чистомъ и свѣтоносномъ эѳирѣ, изъ котораго создается новое духовное и нетлѣнное тѣло въ прежнемъ образѣ. Собственная центральная мысль Оригена въ его эсхатологіи есть окончательное возсоединеніе съ Богомъ всѣхъ свободно-разумныхъ существъ, не исключая и діавола.—При изложеніи своихъ мыслей Оригенъ опирается главнымъ образомъ на свидѣтельства Священнаго Писанія (въ наиболѣе свободномъ философскомъ его сочин., Περὶ ἀρχῶν имѣется 517 цитатъ изъ различныхъ книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта, а въ сочиненіи противъ Цельза—1531 цитата). Признавая все Священное Писаніе боговдохновеннымъ, Оригенъ находитъ возможнымъ понимать его лишь въ томъ смыслѣ, который не противорѣчилъ бы божественному достоинству. Большая часть Библіи, по его мнѣнію, допускаетъ совмѣстно и буквальный или историческій смыслъ, и иносказательный, духовный, относящійся къ Божеству и къ будущимъ судьбамъ чело-

вѣчества; но нѣкоторыя мѣста св. книгъ имѣютъ только духовный смыслъ, такъ какъ въ буквальномъ пониманіи они представляютъ нѣчто или неподобающее высшему вдохновенію, или даже вовсе немыслимое. Кромѣ буквы и духа, Оригенъ признаетъ еще „душу“ Писанія, т. е. нравственный или назидательный его смыслъ. Во всемъ этомъ Оригенъ раздѣляетъ взглядъ, господствовавшій и до него, и сохранившійся донынѣ въ христіанствѣ, куда онъ перешелъ отъ еврейскихъ учителей, различавшихъ даже 4 смысла въ Писаніи. Характерна собственно для Оригена лишь крайняя рѣзкость, съ которою онъ нападаетъ на буквальное пониманіе нѣкоторыхъ мѣстъ какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта.

Для общей оцѣнки ученія Оригена слѣдуетъ замѣтить, что при дѣйствительномъ совпаденіи въ извѣстныхъ пунктахъ между его идеями и положительными догматами христіанства и при его искренней увѣренности въ ихъ полномъ согласіи, это согласіе и взаимное проникновеніе религіозной вѣры и философскаго мышленія существуетъ у Оригена лишь *отчасти:* положительная истина христіанства въ ея *цѣлости не покрывается* философскими убѣжденіями Оригена, который на-половину, по крайней мѣрѣ, остается эллиномъ, нашедшимъ въ эллинизованной религіи евреевъ (сильнѣйшее вліяніе Филона) нѣкоторую твердую опору для своихъ воззрѣній, но внутренно неспособнымъ *понять* особую, *специфическую* сущность новаго откровенія, при самомъ рѣшительномъ желаніи ее *принять.* Для мыслящаго эллина противоположность бытія матеріальнаго и духовнаго, чувственнаго и умопостигаемаго оставалась безъ настоящаго примиренія, какъ теоретическаго, такъ и практическаго. Въ цвѣтущую эпоху эллинизма было нѣкоторое примиреніе эстетическое, въ формѣ красоты, но чувство прекраснаго значительно ослабѣло въ александрійскую эпоху, и дуализмъ духа и матеріи получилъ полную силу, еще обостренный вліяніями со стороны языческаго Востока. Христіанство, по существу своему, есть принципіальное и безусловное упраздненіе этого дуализма, такъ какъ принесенная имъ „добрая вѣсть“ относится къ спасенію *цѣлаго* человѣка, со включеніемъ его тѣлеснаго или чувственнаго бытія, а чрезъ него и всего міра, т.-е. со включеніемъ матеріальной природы: „новаго неба и *новой земли* по обѣтованію Его чаемъ, идѣ-же правда живетъ“. Эта идея духовной чувственности, обожествляемой тѣлесности или богоматеріи, опредѣляющая собою собственно - христіанскую мудрость, была

„безуміемъ для эллиновъ", какъ видно и на Оригенѣ. По его мысли воплощеніе и воскресеніе Христа было только одною изъ воспитательныхъ мѣръ, принимаемыхъ „божественнымъ педагогомъ"—Логосомъ.

Цѣль дѣла Божія на землѣ есть, съ точки зрѣнія Оригена, возсоединеніе всѣхъ умовъ съ Логосомъ, а чрезъ него и съ Богомъ-Отцемъ, или Самобогомъ (Αὐτόθεος). Но умы плотскіе и загрубѣвшіе въ чувственности неспособны придти къ этому возсоединенію путемъ мышленія и умственнаго озаренія и нуждаются въ чувственныхъ впечатлѣніяхъ и наглядныхъ наставленіяхъ, которыя они и получили благодаря земной жизни Христа. Такъ какъ всегда были люди способные къ чисто-умственному общенію съ Логосомъ, то, значитъ, воплощеніе Христа было нужно только для людей, стоящихъ на низкой степени духовнаго развитія. Съ этимъ непониманіемъ христіанства въ его основномъ пунктѣ связана у Оригена и другая особенность: превознесеніе отвлеченно-духовнаго смысла Библіи и пренебреженіе къ ея смыслу историческому. Далѣе, односторонне-идеалистическій индивидуализмъ Оригена лишалъ его возможности понять христіанскій догматъ о первородномъ грѣхѣ или о реальной солидарности всего человѣчества въ его земныхъ судьбахъ. Точно также во взглядѣ на значеніе *смерти* Оригенъ радикально расходится съ христіанствомъ; для платоническаго идеалиста смерть его вполнѣ нормальный конецъ тѣлеснаго существованія, какъ недолжнаго и безсмысленнаго. Несовмѣстимое съ такимъ взглядомъ утвержденіе апостола: „послѣдній врагъ истребится—смерть" Оригенъ обходитъ слишкомъ легко, чрезъ произвольное отожествленіе смерти съ діаволомъ. Ученіе Оригена о непремѣнномъ фатальномъ возсоединеніи всѣхъ духовныхъ существъ съ Богомъ, трудно согласимое съ Св. Писаніемъ и церковнымъ преданіемъ и не имѣющее твердыхъ разумныхъ основаній, находится въ логическомъ противорѣчіи и съ дорогимъ для Оригена принципомъ свободной воли, ибо эта свобода предполагаетъ: 1) возможность постояннаго и окончательнаго рѣшенія противиться Богу и 2) возможность новыхъ паденій для существъ уже спасенныхъ. Хотя Оригенъ былъ и вѣрующимъ христіаниномъ, и философски образованнымъ мыслителемъ, но онъ не былъ христіанскимъ мыслителемъ или философомъ христіанства; вѣра и мышленіе были у него связаны въ значительной степени лишь внѣшнимъ образомъ, не проникая другъ друга. Это раздвоеніе необходимо отразилось и на отно-

шеніи христіанскаго міра къ Оригену. Его важныя заслуги въ изученіи Библіи и въ защитѣ христіанства противъ языческихъ писателей, его искренняя вѣра и преданность религіознымъ интересамъ привлекали къ нему даже самыхъ усердныхъ ревнителей новой вѣры, тогда какъ несознаваемый имъ самимъ антагонизмъ между его эллинскими идеями и глубочайшею сущностью христіанства вызывалъ въ другихъ представителяхъ этой вѣры инстинктивныя опасенія и антипатіи, доходившія иногда до ожесточенной вражды. Вскорѣ послѣ его смерти два его ученика, ставшіе столпами церкви—св. муч. Памфилъ и св. Григорій Чудотворецъ, епископъ неокесарійскій—горячо защищали своего учителя, въ особыхъ сочиненіяхъ, противъ нападенія на его идеи со стороны св. Меѳодія Патарскаго. Такъ какъ въ своемъ ученіи о вѣчномъ или сверхвременномъ рожденіи божественнаго Логоса Оригенъ дѣйствительно подходилъ къ православному догмату ближе, чѣмъ большинство другихъ доникейскихъ учителей, то на его авторитетъ съ большимъ уваженіемъ ссылался св. Аѳанасій Великій въ своихъ спорахъ противъ аріанъ. Во второй половинѣ IV вѣка нѣкоторыя идеи Оригена оказали вліяніе на двухъ знаменитыхъ Григоріевъ—Нисскаго и Назіанзина, изъ которыхъ первый, въ сочиненіи: „О воскресеніи", доказывалъ, что всѣ будутъ спасены, а второй мимоходомъ и съ большою осмотрительностью высказывалъ какъ этотъ взглядъ, такъ и другую мысль Оригена, что подъ кожаными одѣяніями Адама и Евы слѣдуетъ разумѣть матеріальное тѣло, въ которое человѣческій духъ облекается вслѣдствіе своего паденія. Св. Василій Великій, менѣе довѣрчиво относившійся къ Оригену, отдавалъ, однако, должное достоинствамъ его твореній и участвовалъ въ составленіи хрестоматіи изъ нихъ. Подобнымъ же образомъ относился къ Оригену св. Іоаннъ Златоустъ, котораго неразборчивые противники обвиняли, однако, въ оригенизмѣ. Ожесточенными обвинителями Оригена и его писаній выступили въ началѣ V вѣка врагъ Златоуста Ѳеофилъ Александрійскій и св. Епифаній Кипрскій на востокѣ, а на западѣ—блаж. Іеронимъ, который, трудясь надъ латинскою Библіей, какъ Оригенъ надъ греческой, сначала съ такимъ восторгомъ относился къ своему восточному предшественнику, что называлъ его первымъ послѣ апостоловъ свѣтильникомъ церкви, но, познакомившись съ главнымъ догматическимъ сочиненіемъ Оригена, объявилъ его злѣйшимъ еретикомъ и неутомимо преслѣдовалъ своею враждою его приверженцевъ. Въ VI в. императоръ Юстиніанъ, не безъ

основанія подозрѣваемый въ монофизитской ереси, нашелъ удобнымъ выставить напоказъ свое православіе, возбудивъ формальный процессъ противъ Оригена по обвиненію его въ 10 ересяхъ (въ посланіи къ патріарху Минѣ); вслѣдствіе этого обвиненія состоялось на мѣстномъ константинопольскомъ соборѣ, въ 543 г., осужденіе Оригена какъ еретика, память его предана анаѳемѣ и сочиненія объявлены подлежащими истребленію. Былъ ли въ каноническомъ порядкѣ подтвержденъ этотъ приговоръ на послѣдовавшемъ черезъ 10 лѣтъ константинопольскомъ V вселенскомъ соборѣ (который нерѣдко смѣшивали съ упомянутымъ помѣстнымъ)—остается спорнымъ вопросомъ, такъ какъ подлинные акты этого вселенскаго собора до насъ не дошли; съ точки зрѣнія церковно-юридической остается, слѣдовательно, нѣкоторая возможность защищать Оригена. Такая защита относительно самого лица Оригена облегчается тѣмъ несомнѣннымъ обстоятельствомъ, что онъ никогда не высказывалъ свои неправославныя мнѣнія какъ непреложныя и обязательныя истины, слѣдовательно, *не могъ быть* формальнымъ еретикомъ,—а слишкомъ эллинскій складъ ума раздѣляли съ Оригеномъ многіе святые отцы. Несмотря на старанія Юстиніана, авторитетъ Оригена въ церкви не былъ уничтоженъ, и въ слѣдующемъ вѣкѣ можно замѣтить слѣды оригенизма, хотя значительно смягченнаго истинно-христіанскимъ сознаніемъ, у великаго борца за православіе противъ моноѳелитства—св. Максима Исповѣдника.

Черезъ его сочиненія нѣкоторыя идеи Оригена, соединенныя съ идеями такъ назыв. Діонисія Ареопагита, были перенесены на западную почву читавшимъ по-гречески Іоанномъ Скотомъ Эригеной и вошли, какъ элементъ, въ его своеобразную и грандіозную систему. Въ новое время теорія о „душѣ Христа“, вѣроятно заимствованная Оригеномъ у его „еврейскаго учителя“, была возобновлена французскимъ каббалистомъ Вильгельмомъ Постэлемъ (XVI в.). Вліяніе Оригена замѣчается у теософовъ XVIII в.—Пуарэ, Мартинеса Паскалиса и Сенъ-Мартена, а въ XIX в.—у Франца Баадера и Юліуса Гамбергера, ошибочно принимавшихъ мысль Оригена объ окончательномъ спасеніи всѣхъ за общій догматъ греко-восточной церкви.

Литература. Въ XVII в. положилъ основаніе спеціальному изученію Оригена епископъ авраншскій Huet („Origeniana“). Позднѣйшія монографіи: Thomasius, „Origenes“ (1837); Redepenning, „Origenes, eine Darstellung seines Lebens und s. Lehre“

*

(1841—46); Fischer, „Comment de Orig. Cosmologia et theologia“ (1846); Romers, „Origen's Lehre v. d. Auferstehung des Fleisches“ (1851); Freppel, „Origène“ (1875); Denis, „Philosophie d'Origène“ (1884). Сочиненія Редепеннинга и Дени признаются классическими. На русскомъ яз. обширное сочиненіе объ Оригенѣ Малевинскаго и замѣчательная монографія В. В. Болотова: „Ученіе Оригена о св. Троицѣ“.

Платонъ — знаменитый философъ, род. въ Аѳинахъ между 430 и 427 гг. до Р. Хр. По нѣкоторымъ, впрочемъ сомнительнымъ, свидѣтельствамъ его настоящее имя было Аристоклъ, а Платонъ—только прозваніе. Семейство его принадлежало къ знатному и богатому роду: по отцу, Аристону, онъ считался потомкомъ послѣдняго аѳинскаго царя Кодра, а по матери, Периктіонѣ, былъ въ родствѣ съ законодателемъ Солономъ. *Біографія Платона.* Древнѣйшія жизнеописанія, близкія ко времени Платона, извѣстны только по имени, а дошедшія до насъ произведенія Діогена Лаэртія (III-я книга его исторіи), Апулея („De habitud. doctrin. P.“) и Олимпіодора (біогр., прилагаемая къ его комментарію на I-го Алкивіада), отдѣленныя нѣсколькими вѣками отъ своего предмета, обильны легендами и сомнительными анекдотами, но довольно скудны достовѣрными фактами. Пройдя съ помощью лучшихъ учителей полный курсъ тогдашняго воспитанія (грамматика, музыка, гимнастика), Платонъ занялся стихотворчествомъ, которое оставилъ, когда въ 20-лѣтнемъ возрастѣ познакомился съ Сократомъ и отдался его философіи (408 г.). Во время суда надъ „мудрѣйшимъ изъ эллиновъ“ Платонъ былъ въ числѣ его учениковъ, предложившихъ за него денежное поручительство. Послѣ приговора онъ заболѣлъ и не присутствовалъ при послѣдней бесѣдѣ въ темницѣ. По смерти Сократа (399 г.) Платонъ, вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими учениками, переселяется въ Мегару, гдѣ отдается отвлеченнымъ діалектическимъ вопросамъ объ основахъ бытія и познанія. Изъ Мегары, по всей вѣроятности, онъ предпринимаетъ свои первыя путешествія, между которыми болѣе достовѣрны поѣздки въ Кирену къ математику Ѳеодору и въ Египетъ—предполагаемый очагъ всякой мудрости. Есть указанія на возвращеніе Платона въ Аѳины въ 394 г. Черезъ нѣсколько лѣтъ онъ предпринимаетъ путешествіе въ Нижнюю Италію и Сицилію, сначала для ближайшаго знакомства съ пиѳагорейцами, а потомъ ради опыта создать образцовое государство чрезъ подчиненіе сво-

ему вліянію сиракузскаго тиранна Діонисія (Старшаго). Принятый сначала хорошо, философъ скоро отсылается съ безчестіемъ и даже, по нѣкоторымъ свидѣтельствамъ, продается въ рабство, изъ котораго счастливо освобождается. Вернувшись въ Аѳины (386), Платонъ начинаетъ собирать вокругъ себя кружокъ учениковъ, съ которыми бесѣдуетъ о философіи въ пригородномъ публичномъ садѣ, Академіи (въ верстѣ отъ Аѳинъ, по дорогѣ въ Елевзисъ). Въ 368 или 367 гг., послѣ смерти Діонисія Старшаго, его сынъ и преемникъ Діонисій Младшій, подъ вліяніемъ своего дяди Діона (съ которымъ Платонъ подружился еще въ первое свое посѣщеніе Сиракузъ), призываетъ философа къ своему двору, обѣщаясь стать его вѣрнымъ ученикомъ. Сперва мечта Платона о юномъ тираннѣ, преобразующемъ общество подъ руководствомъ истиннаго философа, какъ будто сбывается, но скоро Діонисію надоѣдаетъ философская опека; послѣ своего разрыва съ Діономъ онъ начинаетъ презрительно и враждебно относиться къ Платону и наконецъ отпускаетъ его ни съ чѣмъ. Въ 361 г., чрезъ пиѳагорейца Архита, онъ снова призываетъ Платона, обѣщаясь ему помириться съ Діономъ, и снова его обманываетъ, такъ что 70-лѣтній философъ принужденъ съ опасностью жизни бѣжать изъ Сиракузъ. Умираетъ Платонъ въ 348 или 347 г., вѣроятно, въ своемъ загородномъ домѣ, по сосѣдству съ Академіей. О домашней жизни Платона ничего положительнаго неизвѣстно; достовѣрныхъ изображеній его также не сохранилось. Восторженные послѣдователи его философіи прозвали его божественнымъ; нѣкоторые современники смотрѣли на него, какъ на стараго болтуна; знаменитѣйшій изъ его учениковъ, Аристотель, разошедшись съ учителемъ, держался о немъ средняго мнѣнія. Сочиненія Платона очень неравны между собою по достоинству; отдѣльныя изъ нихъ даютъ основанія какъ для самой высокой, такъ и для самой низкой оцѣнки. Во всякомъ случаѣ, ей должно предшествовать рѣшеніе вопроса о *подлинности и хронологіи Платоновыхъ сочиненій*. Этотъ вопросъ, породившій огромную литературу въ XIX в. (особенно въ Германіи), ставился еще въ древности. Весьма характерно извѣстіе комментатора Аристотелевой Метафизики, Асклепія, что, несмотря на ясное свидѣтельство Аристотеля о принадлежности „Фэдона“ Платону, „нѣкто“ Панэтій (стоическій философъ въ Аѳинахъ) „осмѣлился“ утверждать подложность этого діалога, потому что онъ, Панэтій, объявивъ душу смертною, захотѣлъ привлечь къ этому взгляду и авторитетъ Платона, а такъ какъ въ „Фэдонѣ“ Платонъ ясно

признаваетъ безсмертіе разумной душѣ, то изъ-за этого и призналъ (Панэтій) этотъ діалогъ подложнымъ („Scholia“, ed. Brandis, стр. 576, а. 38). Рядомъ съ такимъ классическимъ образцомъ предвзятой псевдокритики, еще сильнѣе проявлялось полное отсутствіе всякой критики, вслѣдствіе чего Платону, какъ и большинству знаменитыхъ древнихъ авторовъ, присваивались сочиненія, совершенно ему чуждыя. Діогенъ Лаэртій называетъ 10 апокрифическихъ діалоговъ, отчасти дошедшихъ до насъ; ни одинъ изъ нихъ не вошелъ въ полный списокъ Платоновыхъ сочиненій, составленный *Ѳрасилломъ* (въ началѣ I в. по Р. Хр.) и сохраненный тѣмъ же Діогеномъ Лаэртіемъ (см. ниже). Это исключеніе распространенныхъ апокрифовъ предполагаетъ у Ѳрасилла нѣкоторую критику и составляетъ нѣкоторый *предварительный* аргументъ въ пользу подлинности произведеній, вошедшихъ въ его списокъ. Ихъ всего 36, раздѣленныхъ на 9 тетралогій (34 діалога, защитительная рѣчь Сократа и небольшое собраніе писемъ Платона). Этотъ „канонъ“ Платоновыхъ твореній оставался почти неприкосновеннымъ до XIX в., когда *Шлейермахеръ* (1768—1834; его нѣмецкій переводъ Платона появился 1-мъ изд. въ 1802 г.) отвергъ подлинность нѣсколькихъ второстепенныхъ діалоговъ. Но настоящимъ зачинателемъ отрицательной критики Платона долженъ быть признанъ *Астъ* (1778—1841). Въ его книгѣ „Plato's Leben u. Schriften“ (Лейпцигъ, 1816) оцѣнка философскаго значенія и литературныхъ достоинствъ каждаго діалога по большей части вѣрна и мѣтко выражена, но скрытое въ его взглядѣ неосновательное предположеніе, будто Платонъ могъ создавать только первостепенныя философскія произведенія, заставляетъ его изъ 36 сочиненій признать подлинными только 14: „Протагоръ“, „Федръ“, „Горгій“, „Федонъ“, „Ѳеэтетъ“, „Софистъ“, „Политикъ“, „Кратилъ“, „Филэбъ“, „Пиршество“, „Государство“, „Критій“. Дѣйствительно (если исключить послѣдній, неоконченный діалогъ), признанныя Астомъ произведенія заключаютъ въ себѣ самое значительное, что создалъ Платонъ. Но именно поэтому исключеніе всего остального должно быть заранѣе отвергнуто, ибо нельзя допустить, чтобы авторъ, прожившій до 80 лѣтъ и писавшій по крайней мѣрѣ въ теченіе полвѣка, оставилъ только одни образцы. Характерно для критики Аста, что онъ съ своей точки зрѣнія внутренняго достоинства рѣшительно отвергъ подлинность „Законовъ“, имѣющую за себя самое сильное изъ возможныхъ доказательствъ—прямое свидѣтель-

ство Аристотеля, при чемъ критикъ не принялъ во вниманіе, что именно неудовлетворительность этого сочиненія совершенно соотвѣтствуетъ тѣмъ фактически извѣстнымъ внутреннимъ и внѣшнимъ условіямъ, при которыхъ его писалъ Платонъ въ послѣдніе годы своей жизни. Послѣ Аста кантіанецъ *Зохеръ*, въ ученѣйшей книгѣ: „Ueber Plato's Schriften“ (Мюнх. 1820), отвергаетъ хотя лишь 13 произведеній, но между ними такія капитальныя, которыя были признаны даже Астомъ, именно „Софистъ“ („Политикъ“) и „Парменидъ“. Основаніемъ для такого отрицанія служитъ главнымъ образомъ принципіальное, будто бы, противорѣчіе между содержаніемъ этихъ діалоговъ и тѣмъ ученіемъ объ идеяхъ, которое излагается въ другихъ безспорныхъ Платоновыхъ сочиненіяхъ. Но и отвергаемые критикомъ діалоги до него также признавались безспорными, и несогласіе между ними и другими, помимо принятаго имъ объясненія, допускаетъ еще два другія: 1) колебанія самаго Платона въ разныя эпохи его жизни между различными точками зрѣнія на одинъ и тотъ же предметъ и 2), что еще вѣроятнѣе,— невѣрное или неполное пониманіе Платоновой теоріи со стороны критика. Представителемъ положительной критики противъ отрицаній Аста и Зохера выступилъ извѣстный издатель и комментаторъ *П. Штальбаумъ*, въ сопровождающемъ его изданіе трактатѣ: „Disputatio de Platonis vita, ingenio et scriptis“. Онъ отвергаетъ только 7 вызывающихъ основательныя сомнѣнія діалоговъ: „Алкивіадъ II“, „Θеагъ“, „Любители“, „Иппархъ“, „Клитофонъ“, „Миносъ“, „Эпиномисъ“. Таково же, приблизительно, сужденіе *К. Ф. Германа*, *Штейнгарта*, *Зуземиля*. Историкъ греческой философіи *Целлеръ*, въ раннемъ своемъ сочиненіи о Платонѣ (1839), отвергаетъ подлинность всѣхъ такъ назыв. „сократическихъ“ діалоговъ, а также „Законовъ“; въ болѣе зрѣлыхъ своихъ трудахъ онъ беретъ назадъ свои отрицанія. Своеобразно проводитъ крайне отрицательную критику *Зукковъ* („Die wissenschafticke u. künstlerische Form der Platonischen Schriften etc.“, Берлинъ, 1855). Основываясь на одной фразѣ въ „Фэдрѣ“, что всякое настоящее философское произведеніе должно быть похоже на одушевленное существо съ головой, туловищемъ и ногами, онъ признаетъ подлинными только тѣ сочиненія Платона, которыя, на его взглядъ, удовлетворяютъ этому требованію. Такими онъ находитъ всего лишь 11 діалоговъ, при чемъ отвергаются признанные даже Астомъ „Горгій“, „Кратилъ“, „Политикъ“, „Кри-

тій", но за то допускается „Апологія". *Ибервегъ* („Untersuchungen über die Echtcheit u. Zeitfolge der Platonischen Schriften", Вѣна, 1861) отрицательно относится къ „Пармениду", впослѣдствіи также къ „Софисту" и „Политику". *Шааршмидтъ* („Die Sammlung der Platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht", Боннъ, 1866) идетъ дальше Аста и Зуккова, допуская лишь 9 подлинныхъ діалоговъ: изъ списка Зуккова онъ выбрасываетъ „Парменида", „Филэба", „Софиста", „Апологію", за то включаетъ „Законы" и „Горгія". Общій пріемъ его критики состоитъ въ томъ, что отвлеченную возможность поддѣлки онъ всегда принимаетъ за достаточное основаніе для признанія дѣйствительнаго подлога.—*Huit* („La vie et l'oeuvre de Platon". Парижъ 1893), вообще держащійся положительнаго направленія, примыкаетъ къ отрицательному лишь по отношенію къ „Софисту", „Политику" и „Пармениду", которые онъ, вслѣдъ за Зохеромъ и Ибервегомъ, отрицаетъ какъ противорѣчащихъ Платоновой теоріи идей. Между извѣстными европейскими учеными только одинъ англичанинъ *Гротъ*, въ своемъ классическомъ сочиненіи „Plato and the other companions of Socrates" (Лондонъ, 1867), рѣшительно стоитъ за весь Ѳрасилловъ „канонъ". Главная сила его аргументаціи состоитъ въ указаніи произвола и противорѣчій отрицательной критики, прототипъ которой онъ находитъ въ Панэтіевомъ мнѣніи о „Фэдонѣ". Въ настоящее время могутъ быть подведены итоги всей этой критической работы: 1) не доказана *положительнымъ* образомъ *подложность* какого бы то ни было изъ произведеній, вошедшихъ въ списокъ Ѳрасилла; 2) указаны болѣе или менѣе вѣскія основанія для признанія нѣкоторыхъ изъ этихъ произведеній *сомнительными*. Дѣйствительное положеніе дѣла не позволяетъ идти дальше этого. Основанія для признанія несомнѣнной подложности могли бы быть здѣсь троякими: или внѣшнее свидѣтельство авторитетнаго писателя, напримѣръ, Аристотеля; или явныя несообразности въ содержаніи — напримѣръ, если бы въ какомъ-нибудь діалогѣ проповѣдывалась сенсуалистическая теорія познанія, гедоническая этика, атомистическая метафизика; наконецъ, если бы языкъ какого-нибудь діалога носилъ несомнѣнные признаки другой эпохи. Ничего такого ни въ одномъ изъ діалоговъ нѣтъ. Нѣкоторые изъ нихъ прямо засвидѣтельствованы Аристотелемъ какъ подлинные, о другихъ онъ умалчиваетъ, но это молчаніе не только не доказываетъ ихъ подложности, но

само по себѣ не дѣлаетъ ихъ даже сомнительными, такъ какъ Аристотель не писалъ систематически о Платонѣ и его сочиненіяхъ, и нѣтъ повода искать у него упоминанія о каждомъ діалогѣ. Такихъ внутреннихъ противорѣчій между различными діалогами, которыя не позволяли бы приписать ихъ одному и тому же автору, осмотрительная критика не находитъ, а нѣкоторыя колебанія мысли слѣдуетъ признать у подлиннаго Платона, во-первыхъ, потому, что ихъ отсутствіе было бы невѣроятно у мыслителя, котораго умственная работа обнимаетъ болѣе 50 лѣтъ, а во-вторыхъ, потому, что дѣйствительныя перемѣны взглядовъ замѣчаются у него и въ нѣкоторыхъ безспорныхъ діалогахъ. Наконецъ, касательно языка, естественныя при долголѣтіи Платона различія въ этомъ отношеніи не переходятъ за предѣлы данной эпохи. Итакъ, положительныхъ доказательствъ подложности какого-либо изъ традиціонно признанныхъ произведеній Платона—не существуетъ. Изъ этого, однако, не слѣдуетъ, чтобы всѣ эти діалоги были, какъ думаетъ Гротъ, одинаково несомнѣнны. Авторитетъ Ѳрасилла, составившаго ихъ канонъ, и отдѣленнаго отъ Платона тремя вѣками, самъ по себѣ недостаточенъ. Гротъ опирается, главнымъ образомъ, на предполагаемой традиціи, свято хранимой въ школѣ Платона. Но имѣлъ ли Платонъ настоящую школу? Связь между нимъ и „Академіей“ была настолько слабою и внѣшнею, что послѣдніе академики, какъ извѣстно, проповѣдывали крайній скептицизмъ; а такъ какъ при этомъ отношеніе классическаго міра къ старымъ книгамъ менѣе всего отличалось архивною аккуратностью, то едва-ли позволительно говорить о традиціонной неприкосновенности Платоновыхъ сочиненій. Въ Александрійскую эпоху псевдоэпиграфы стали настоящею модой, которая, какъ положительно извѣстно, распространялась и на Платона; 10 подложныхъ діалоговъ были забракованы Ѳрасилломъ, но нельзя ручаться за то, что онъ безошибочно принялъ въ свой канонъ только подлинныя сочиненія Платона, вопросъ же объ основательности сомнѣній относительно того или другого діалога долженъ рѣшаться по существу отдѣльно для каждаго случая. Большинство авторитетныхъ ученыхъ согласны считать сомнительными слѣдующія сочиненія изъ Ѳрасиллова каталога: „Алкивіадъ II“, „Иппархъ“, „Любители“, „Ѳеагъ“, „Иппій I“, „Клитофонъ“, „Миносъ“, „Эпиномисъ“, „Письма“. Сомнительный ихъ характеръ признается по внутреннимъ основаніямъ, которымъ относительно этихъ 9 сочиненій не противорѣчитъ и никакое внѣшнее свидѣтельство. Какъ легко, однако, впасть здѣсь въ ошибку, показываетъ при-

мѣръ діалога „Менексенъ“. По внутреннимъ основаніямъ его слѣдовало бы отвергнуть безъ всякихъ разговоровъ, ибо въ немъ проповѣдуется воинствующій и восторженный аѳинскій патріотизмъ, которому Платонъ, рѣшительно предпочитавшій аристократическую Спарту аѳинской демократіи, умертвившей Сократа, былъ совершенно чуждъ. Между тѣмъ прямое свидѣтельство Аристотеля заставляетъ насъ признать этотъ діалогъ подлиннымъ и объяснять его содержаніе или неизвѣстнымъ намъ моментомъ въ жизни Платона, когда онъ, по какому-нибудь особому поводу, могъ стать на точку зрѣнія воинствующаго патріотизма, вопреки своимъ обычнымъ взглядамъ и чувствамъ; или какою-нибудь особою причиною лицемѣрія; или, наконецъ (что̀ всего вѣроятнѣе), тонкою и скрытою ироніей, поводъ для которой остается все-таки неизвѣстенъ — три объясненія, о которыхъ никто и не подумалъ бы, если бы случайное свидѣтельство Аристотеля не устраняло серьезную возможность просто признать діалогъ подложнымъ на самыхъ благовидныхъ внутреннихъ основаніяхъ.

Вопросъ о хронологіи и взаимной связи Платоновыхъ сочиненій имѣетъ для своего рѣшенія еще меньше внѣшнихъ данныхъ, нежели вопросъ о подлинности. Не подлежитъ серьезному спору, что мелкіе діалоги по нравственнымъ предметамъ (такъ наз. „сократическіе“) суть самые ранніе, что „Государство“, какъ цѣлое, принадлежитъ къ поздней эпохѣ, равно какъ „Тимей“ и недоконченный „Критій“, что „Законы“ составляютъ послѣдній, старческій трудъ Платона, и что сочиненія, относящіяся къ суду надъ Сократомъ („Евтифронъ“, „Апологія“, „Критонъ“), и по времени близко связаны съ этимъ происшествіемъ. Все прочее остается спорнымъ. Вопросъ осложняется тѣмъ несомнѣннымъ, но часто забываемымъ обстоятельствомъ, что какъ художественная законченность многихъ діалоговъ, такъ и прямыя свидѣтельства древности о томъ, что Платонъ тщательно отдѣлывалъ и передѣлывалъ свои произведенія, не позволяютъ допустить, что болѣе крупныя изъ нихъ созданы разомъ, въ короткое время и въ одномъ неизмѣнномъ видѣ (разновременное происхожденіе „Государства“ можетъ считаться доказаннымъ). А если они создавались въ разные сроки и передѣлывались, то этимъ отнимается рѣшающее значеніе и у тѣхъ немногихъ опредѣленныхъ хронологическихъ указаній, которыя встрѣчаются въ самыхъ діалогахъ. Если въ какомъ-нибудь изъ нихъ говорится объ извѣстномъ историческомъ событіи, современномъ Платону, то отсюда должно ло-

гически заключать только, что *данное* мѣсто въ *данной* редакціи діалога написано послѣ упомянутаго событія, но выводить изъ этого какія-нибудь хронологическія опредѣленія относительно *цѣлаго* діалога мы не имѣемъ никакого права. Эта же причина (въ соединеніи съ другими) отнимаетъ возможность твердыхъ и значительныхъ результатовъ у явившейся въ недавнее время грамматико-статистической методы опредѣлять хронологію Платона (какъ и другихъ греческихъ авторовъ) бо́льшимъ или меньшимъ употребленіемъ извѣстныхъ оборотовъ рѣчи, отдѣльныхъ словъ и въ особенности частицъ (Диттенбергеръ, Роккетъ, Зибекъ, Константинъ Риттеръ: „Untersuchungen üb. Plato", Штуттг., 1888). Ничего достовѣрнаго этимъ способомъ не получено, кромѣ того, что было достовѣрно и прежде, напримѣръ, что сократическіе діалоги суть самыя раннія, а „Тимей" и „Законы"—самыя позднія произведенія Платона.—При недостаткѣ внѣшнихъ данныхъ, ученые, съ начала XIX ст., искали внутренняго принципа, опредѣляющаго связь Платоновыхъ сочиненій и дающаго косвенно хотя приблизительное указаніе на ихъ хронологію. Шлейермахеръ (его введеніе въ діалоги) развиваетъ тотъ взглядъ, что послѣдовательный порядокъ Платоновыхъ произведеній вытекаетъ изъ одного художественно-философско-педагогическаго плана, установленнаго заранѣе Платономъ еще въ юности и далѣе все болѣе уяснявшагося въ частностяхъ. Каждый значительный діалогъ послѣ перваго—„Фэдра"—есть прямое и преднамѣренное продолженіе или восполненіе своего предыдущаго и подготовленіе къ своему послѣдующему. Въ этомъ смыслѣ Шлейермахеръ различаетъ три послѣдовательныя группы діалоговъ: I. „Фэдръ", „Лисидъ", „Протагоръ", „Лахетъ", „Хармидъ", „Евтифронъ", „Парменидъ" — это группа элементарная; II—подготовительная группа: „Горгій", „Ѳеэтетъ", „Менонъ", „Евтидемъ", „Кратилъ", „Софистъ", „Политикъ", „Пиршество", „Фэдонъ", „Филэбъ"; III — конструктивная группа: „Государство", „Тимей", „Критій". Не вошедшія сюда произведенія Шлейермахеръ признаетъ или подложными, или дополнительными, приложенными самимъ Платономъ для выясненія тѣхъ или другихъ частностей, затронутыхъ въ основныхъ діалогахъ. Взглядъ Шлейермахера, несообразный съ дѣйствительными условіями писательства вообще и Платона въ особенности, никѣмъ теперь не поддерживается и имѣетъ лишь историческій интересъ. Гегельянецъ Астъ, признавая каждый діалогъ самостоятельнымъ произведеніемъ творчества или особымъ идеальнымъ организмомъ, по отличительному характеру

творчества различаетъ, согласно гегелевой схемѣ, три группы діалоговъ, относящіяся другъ къ другу какъ теза, антитеза и синтеза: I — преобладаніе художественнаго элемента: „Протагоръ“, „Фэдръ“, „Горгій“, „Фэдонъ“; II — преобладаніе философской рефлексіи и діалектики: „Ѳеэтетъ“, „Софистъ“, „Политикъ“, „Парменидъ“, „Кратилъ“; III — равновѣсіе художественнаго и діалектическаго элемента: образцы совершеннаго философскаго творчества—„Филэбъ“, „Пиршество“, „Государство“, „Тимей“, „Критій“. Все прочее, по Асту, подложно. Зохеръ справедливо полагаетъ, что порядокъ Платоновыхъ произведеній долженъ опредѣляться ходомъ его жизни, но онъ слишкомъ внѣшнимъ образомъ беретъ эту жизнь по возрастамъ. Въ періодъ юности (до 31 года) Платонъ написалъ, частью при жизни Сократа, частью вслѣдъ за его смертью, слѣдующія произведенія: „Ѳеагъ“, „Лахетъ“, „Иппій II“, „Алкивіадъ I“, „Менонъ“, „Кратилъ“, „Евтифронъ“, „Апологія“, „Критонъ“ и „Фэдонъ“; кромѣ этихъ произведеній, Зохеръ признаетъ подлиннымъ и относитъ въ этотъ періодъ, какъ подготовительный набросокъ къ „Менону“, діалогъ „О добродѣтели“, не вошедшій въ списокъ Ѳрасилла. Ко второму періоду — возмужалости (до 42 лѣтъ) — относятся: „Іонъ“, „Евтидемъ“, „Иппій I“, „Протагоръ“, „Ѳеэтетъ“, „Горгій“, „Филэбъ“; къ третьему,—полной зрѣлости (до 65 лѣтъ)—„Фэдръ“, „Менексенъ“, „Пиршество“, „Государство“, Тимей“; къ 4-ой порѣ—старости—принадлежитъ сочиненіе о „Законахъ“. К. Ф. Германъ, признавая, что Платонъ подъ новыми вліяніями мѣнялъ свои точки зрѣнія, различаетъ три главные періода творчества. Въ первомъ, подъ вліяніемъ Сократа, имъ написаны такъ наз. „сократическіе“ діалоги, принимаемые Германомъ въ такомъ порядкѣ: „Иппій II“, „Іонъ“, „Алкивіадъ I“, „Лисидъ“, „Хармидъ“, „Лахетъ“, „Протагоръ“, „Евтидемъ“. Переходъ отъ перваго ко второму періоду обозначается произведеніями, написанными подъ прямымъ впечатлѣніемъ суда и смерти Сократа: „Апологія“, „Критонъ“, „Горгій, „Евтифронъ“, „Менонъ“, „Иппій I“. Второй—*діалектическій*—періодъ опредѣляется вліяніемъ мегарской и элеатской школы на переселившагося въ Мегару Платона; сюда относятся: „Ѳеэтетъ“, „Кратилъ“, „Софистъ“, „Политикъ“, „Парменидъ“. Къ третьему, *конструктивному*, періоду Платонова творчества, обусловленному вліяніемъ пиѳагорейцевъ, принадлежатъ: „Фэдръ“, „Менексенъ“, „Пиршество“, „Фэдонъ“, „Филэбъ“, „Государство“, „Тимей“, „Критій“. Внѣ этого дѣленія, какъ памятникъ

дряхлости, являются „Законы“. Съ Германомъ согласны, въ существенномъ, Штальбаумъ, Штейнгартъ и Зуземиль. Этотъ взглядъ, связанный съ такими достовѣрными и важными факторами, какъ вліяніе Сократа, элеатовъ и пиѳагорейцевъ, даетъ намъ элементарную основу для пониманія платоновыхъ діалоговъ и общей ихъ связи. Но нельзя видѣть здѣсь рѣшеніе „платоническаго вопроса“. Значеніе постороннихъ вліяній на Платона опредѣляется тѣмъ, *что* они могли въ немъ вызвать, или тѣмъ, *какъ* онъ къ нимъ относился или на нихъ воздѣйствовалъ — иначе было бы непонятно, почему софисты и атомисты, которыхъ онъ хорошо зналъ, не оказали на него такого же положительнаго вліянія, какъ элеаты и пиѳагорейцы. Вліяніе совершенно исключительной личности Сократа на молодого Платона было, конечно, опредѣляющимъ, но въ его зрѣлыхъ произведеніяхъ самое важное, безъ сомнѣнія, есть то, что „вливалъ“ въ нихъ онъ самъ. Если бы философія Платона была лишь суммой сократовыхъ, элеатскихъ и пиѳагорейскихъ идей, то ею не стоило бы такъ много заниматься; если же при дѣленіи діалоговъ на три періода обращать особое вниманіе на различіе въ методѣ разсужденія, то дѣленіе, принятое названными учеными, и слишкомъ формально, и вмѣстѣ съ тѣмъ недостаточно точно. Можно ли противополагать сократическій методъ наводящаго разсужденія діалектическому, когда первый есть лишь особый пріемъ, входящій въ особое понятіе второго? А также въ чемъ, кромѣ развѣ платоновыхъ „миѳовъ“, можетъ состоять особый „конструктивный“ методъ послѣдняго періода? Изъ дальнѣйшихъ оригинальныхъ взглядовъ наиболѣе замѣчательные высказаны Эдуардомъ Мункомъ, Ибервегомъ, Джорджемъ Гротомъ и Тейхмиллеромъ. Мункъ („Die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften“, Берлинъ, 1857), придавъ преувеличенное значеніе роли Сократа, являющагося почти во всѣхъ произведеніяхъ Платона, находитъ въ идеализованномъ образѣ Сократа преднамѣренный принципъ единства Платонова творчества. Достигнувъ зрѣлаго возраста (42—45 лѣтъ) и начавъ свои бесѣды въ Академіи, Платонъ задумалъ, будто бы, изложить свою философію въ послѣдовательномъ рядѣ художественныхъ сценъ, изображающихъ жизнь Сократа какъ идеальнаго мудреца, при чемъ каждый діалогъ, представляя опредѣленный моментъ жизни Сократа, выражалъ бы, вмѣстѣ съ тѣмъ, и нѣкоторую пережитую стадію въ философскомъ развитіи самого Платона. Порядокъ діалоговъ долженъ отвѣчать лишь хронологической связи изображаемыхъ біографическихъ моментовъ, а

не хронологическому порядку дѣйствительнаго написанія діалоговъ, который и не имѣетъ интереса съ точки зрѣнія Мунка; естественный же порядокъ, имъ (а по его убѣжденію—самимъ Платономъ) установленный, осуществляется въ трехъ циклахъ. Прологъ составляетъ „Парменидъ", гдѣ Сократъ изображенъ жаждущимъ истины юношею. Затѣмъ слѣдуютъ: I циклъ, гдѣ Сократъ во цвѣтѣ лѣтъ выступаетъ горячимъ словеснымъ *борцомъ* за правду: „Протагоръ", „Хармидъ", „Лахетъ", „Горгій", „Іонъ", „Иппій I", „Кратилъ", „Евтидемъ", „Пиршество"; II циклъ, гдѣ онъ, на границѣ старости (около 60 лѣтъ), является *учителемъ* истины: „Фэдръ", „Филэбъ", „Государство", „Тимей", „Критій"; III циклъ, гдѣ Сократъ, при концѣ своей жизни, изображается какъ обреченный, а затѣмъ и присужденный *мученикъ* за правду: „Менонъ", „Ѳеэтетъ", „Софистъ", „Политикъ", „Евтифронъ", „Апологія", „Критонъ", „Фэдонъ". При всемъ изяществѣ такого построенія и независимо отъ частныхъ несообразностей и натяжекъ, бросающихся въ глаза, самая мысль о такомъ планѣ діалоговъ, преднамѣренно составленномъ ихъ авторомъ въ смыслѣ идеализованнаго жизнеописанія его учителя,—не выдерживаетъ критики. Самъ Мункъ долженъ былъ признать, что нѣкоторые діалоги не вмѣщаются въ его рамки и что они были написаны независимо отъ общаго плана (именно „Алкивіадъ I", „Иппій II", „Лисидъ", „Менексенъ" и „Законы"). Но и между вошедшими въ его „циклы" лишь меньшая часть соотвѣтствуетъ его теоріи, въ большей же части Сократъ является лишь принятымъ литературнымъ пріемомъ, или обычнымъ псевдонимомъ автора. Если бы изображеніе Сократа, хотя бы идеализованнаго, было главною цѣлью писаній Платона, то онъ не могъ бы заставлять своего учителя говорить такія вещи, которыхъ онъ не только никогда не говорилъ, но и не могъ говорить, каковы, напр., разсужденія объ отвлеченно-метафизическихъ и космологическихъ вопросахъ, которые дѣйствительный Сократъ рѣшительно отвергалъ, какъ пустословіе, но которые, подъ вліяніями совершенно чуждыми Сократу, стали впослѣдствіи для Платона однимъ изъ главныхъ предметовъ его интереса.—Изъ мнѣній Ибервега замѣчательно то, что большую часть діалоговъ (и между ними самые лучшіе) онъ считаетъ не литературными произведеніями, а записками, для повторенія слушателями лекцій, которыя будто бы Платонъ читалъ въ Академіи. Такому мнѣнію противорѣчатъ діалогическая форма этихъ произведеній, художественное совершенство нѣкоторыхъ изъ нихъ и

недоказанное существованіе постоянной профессорской каөедры въ томъ публичномъ мѣстѣ для гимнастики, фехтованія и прогулокъ, какимъ была Академія при Платонѣ. Пораженный разнообразіемъ мыслей и кажущимися противорѣчіями въ произведеніяхъ Платона, Джорджъ Гротъ отказывается подвести ихъ подъ какой-нибудь принципъ единства или внутренней связи. Онъ отрицаетъ у Платона опредѣленную умственную личность и опредѣленный характеръ у совокупности его твореній (no personal Plato, no common characteristic). „Платонъ былъ скептикъ, догматистъ, религіозный мистикъ, изслѣдователь, математикъ, философъ, поэтъ (эротическій и сатирическій), риторъ, художникъ—все въ одномъ или, по крайней мѣрѣ, все одно за другимъ чрезъ 50 лѣтъ его философской жизни". По мнѣнію Грота, главная цѣль Платона въ его діалогахъ состояла не въ сообщеніи какихъ-нибудь опредѣленныхъ ученій, а въ томъ, чтобы „одушевить своихъ читателей тѣмъ же интересомъ къ процессу діалектическаго изслѣдованія, который (интересъ) онъ очевидно чувствовалъ въ своей собственной груди". Это не можетъ, однако, относиться къ тѣмъ діалогамъ, которые самъ Гротъ, слѣдуя Өрасиллу, обозначаетъ какъ излагающіе или руководствующіе (ὑφηγητικοί), въ отличіе отъ ищущихъ (Ζητητικοί). Въ заключеніе Гротъ говоритъ, что къ діалогамъ Платона нельзя „ни относиться какъ къ вкладамъ въ одну положительную систему ученія, ни приписывать каждому изъ нихъ намѣренное мѣсто въ развитіи одного заранѣе задуманнаго плана, ни видѣть въ нихъ послѣдовательныя проявленія извѣстныхъ или опредѣлимыхъ перемѣнъ во взглядахъ ихъ автора. Для насъ они—отдѣльные воображаемые разговоры, составленные однимъ и тѣмъ же авторомъ въ неизвѣстное время и при неизвѣстныхъ обстоятельствахъ". Въ своемъ изложеніи и разборѣ Платона Гротъ держится приблизительно-хронологическаго порядка, опредѣляемаго постепеннымъ удаленіемъ Платона отъ несомнѣнно сократическаго характера его раннихъ произведеній. На первомъ мѣстѣ стоитъ у Грота „Апологія", всецѣло занятая личностью Сократа, на послѣднемъ—„Законы", гдѣ Сократъ вовсе не является и даже не упоминается. По своеобразной теоріи Тейхмиллера („Die platonische Frage", Гота 1876; „Ueber die Reihenfolge der Platonischen Dialoge", Лейпцигъ 1879; „Literarische Fehden im IV Jahrh. v. Chr.", Бреславль, 1881—1883) Платонъ былъ геніальнымъ философомъ-*публицистомъ*, и всѣ его діалоги были сочиненіями на случай (Gelegenheitschriften), вызванныя тѣмъ или

другимъ обстоятельствомъ его полемики съ софистами и другими тогдашними дѣятелями. Съ большимъ усердіемъ и остроуміемъ Тейхмиллеръ отыскиваетъ всевозможныя указанія и намеки на текущія дѣла и отношенія, вызывавшія писательскую дѣятельность Платона. Если бы всѣ эти „открытія“ ученаго критика были безошибочны, то хронологическій порядокъ появленія или обнародованія діалоговъ былъ бы установленъ, но этимъ нисколько не раскрывалась бы внутренняя послѣдовательность въ развитіи Платоновой философіи и существенная связь ея частей. Ибо ясно, что тѣ философскія и нравственныя убѣжденія, изъ-за которыхъ Платонъ полемизировалъ со своими противниками, не могли быть плодомъ этой полемики, а, напротивъ, предполагаются ею.

Научная работа XIX ст. надъ Платономъ въ совокупности своей даетъ нѣсколько твердыхъ пунктовъ, на которые можно опереться при дальнѣйшемъ рѣшеніи вопроса. Вотъ главные изъ этихъ пунктовъ: между діалогами Платона есть внутренняя связь (Шлейермахеръ); основное значеніе принадлежитъ здѣсь отношенію Платона къ Сократу и его судьбѣ (Мункъ); связь Платоновыхъ сочиненій не есть, однако, отвлеченное единство преднамѣреннаго плана, а органически вытекаетъ изъ взаимоотношенія самостоятельныхъ, индивидуальныхъ моментовъ (Астъ и др.); въ духовномъ развитіи Платона имѣли значеніе, кромѣ Сократа, и другія внѣшнія вліянія, изъ коихъ главныя принадлежали элеатамъ и пиѳагорейцамъ (Германъ и др.); умственный міръ Платона не можетъ быть вмѣщенъ въ одно міросозерцаніе, и его взглядъ и стремленія имѣютъ лишь то общее направленіе, что постепенно удаляются отъ сократическаго образа мыслей (Джорджъ Гротъ); Платонъ не былъ отвлеченнымъ теоретикомъ, и его произведенія вызывались жизненными интересами (Тейхмиллеръ). Эти положительные результаты критики даютъ достаточную почву для рѣшенія „платоническаго“ вопроса.

Философія Платона въ ея жизненныхъ мотивахъ. Для правильнаго пониманія духовной исторіи Платона, которою опредѣляется внутренняя связь и естественный порядокъ его произведеній, рѣшающее значеніе принадлежитъ тому недостаточно замѣченному и еще менѣе оцѣненному факту, что помимо постороннихъ вліяній, сократическихъ и другихъ, мы находимъ у Платона, какъ зрѣлаго и самостоятельнаго мыслителя, два существенно различныхъ и лишь генетически связанныхъ между собою міросозерцанія. Если образъ мыслей Платона вообще называть идеализ-

момъ, то первое изъ этихъ міровоззрѣній слѣдуетъ обозначить какъ идеализмъ отрѣшенный и пессимистическій, а второе—какъ идеализмъ положительный и оптимистическій. Согласно первому, „міръ весь во злѣ лежитъ"; для нормальнаго человѣка, т. е. мудраго и праведнаго, сама жизнь есть зло, а смерть—благо; истинный философъ долженъ умереть для міра прежде физической смерти; онъ долженъ отказаться отъ всякихъ практическихъ интересовъ и замкнуться въ себѣ, отнюдь не касаясь дѣлъ общественныхъ—и все-таки естественная судьба мудреца и праведника въ обществѣ человѣческомъ состоитъ въ томъ, чтобы быть убитымъ. Такому безусловному дуализму между правдой и дѣйствительностью соотвѣтствуетъ здѣсь такое же безусловное раздвоеніе между духомъ и тѣломъ, разумнымъ мышленіемъ и чувственнымъ воспріятіемъ, между истинно-сущимъ и явленіемъ: тѣло, чувственность, явленіе суть нѣчто вполнѣ дурное, ненормальное, недолжное; тѣло есть гробъ души, чувственность—обманъ, явленіе — призракъ. Согласно второму міровоззрѣнію Платона міръ весь въ добрѣ лежитъ, онъ есть произведеніе абсолютной благости, второй Богъ, образъ перваго; всѣ тѣлесные и чувственные предметы образованы высшими духовными („умными") силами, запечатлѣвшими въ нихъ идеальныя нормы бытія; соотвѣтственно этому и общество человѣческое имѣетъ положительное значеніе, оно должно воплощать въ себѣ правду; философъ долженъ не только заниматься дѣлами общественными, но и законодательствовать, и управлять; назначеніе мудреца и праведника, вмѣсто того, чтобы умирать по собственной волѣ и быть убиваемымъ по волѣ правительства, состоитъ въ томъ, чтобы царствовать или, по крайней мѣрѣ, быть совѣтникомъ и руководителемъ царей. Прямо отожествить или свести къ одному эти два міровоззрѣнія нѣтъ никакой возможности. Несомнѣнно, что Платонъ, уже послѣ смерти Сократа самостоятельно ставшій въ опредѣленное отношеніе къ міру и жизни, именно въ отношеніе отрицательное, пессимистическое, затѣмъ перемѣнилъ его на другое, въ весьма существенныхъ чертахъ противоположное. Если бы дѣло шло о частностяхъ, то можно было бы приписать перемѣну постороннимъ вліяніямъ, личнымъ и общественнымъ. Но мы видимъ переходъ къ принципіально иному міровоззрѣнію, и мы знаемъ, что послѣ Сократа кругомъ Платона не было лицъ и общественныхъ элементовъ, достаточно могущественныхъ, чтобы изъ него, уже зрѣлаго и самостоятельнаго мыслителя, сдѣлать новаго человѣка. Необходимо

признать внутри самого Платона жизненный факторъ, заставившій его въ опредѣленную эпоху перемѣнить свой взглядъ на міръ и жизнь. И дѣйствительно, мы находимъ этотъ внутренній факторъ, художественно изображенный въ 2 совершеннѣйшихъ и центральныхъ произведеніяхъ Платона,—„Фэдръ" и „Пиршество", заполняющихъ ученіемъ о любви кажущуюся пропасть между отрицательнымъ и положительнымъ идеализмомъ Платона. Съ помощью этого ключа мы можемъ представить философію Платона и совокупность его главныхъ твореній въ ихъ жизненномъ единствѣ.

Общественная среда Платона въ эпоху его юности раздѣлялась на три главныя партіи: консерваторовъ, требовавшихъ безотчетной вѣрности отеческимъ преданіямъ; софистовъ, возводившихъ въ принципъ умственную анархію, и третью партію, представлявшуюся однимъ человѣкомъ, Сократомъ, учившимъ сознательной, отчетливой вѣрѣ въ безусловное добро. Первая партія лицемѣрно настаивала на неприкосновенности уже подкопанныхъ философскимъ движеніемъ народныхъ вѣрованій, которыя утратили свое дѣйствительное значеніе и для самихъ этихъ охранителей (Аристофанъ); вторая, признавъ все относительнымъ, ставила цѣлью жизни личную выгоду и удачу, а главнымъ средствомъ, которымъ можно достигать своихъ цѣлей съ чужою помощью, утверждала риторику, какъ искусство убѣждать другихъ безъ собственнаго убѣжденія. Между этими представителями мнимой вѣры и мнимой свободы мышленія Сократъ былъ единственнымъ вполнѣ сознательнымъ носителемъ глубокаго, искренняго религіозно-нравственнаго настроенія и серьезнаго философскаго интереса. Для лучшихъ умовъ молодого поколѣнія не могло быть вопроса, за кѣмъ идти. Платонъ сразу отдался сократическому исканію мудрости и правды, проникся духомъ сократовыхъ рѣчей и сталъ воспроизводить образчики его философскихъ бесѣдъ, вѣроятно еще при жизни учителя (въ послѣдніе ея годы). Тонъ этихъ сократическихъ діалоговъ былъ бы другой, если бы они были написаны вскорѣ послѣ потрясающей трагедіи 399 г., а относить ихъ ко временамъ болѣе позднимъ нѣтъ никакой возможности. Сюда, кромѣ мелкихъ діалоговъ по особымъ, преимущественно этическимъ вопросамъ, относятся три болѣе крупные діалога: „Алкивіадъ I", „Протагоръ" и „Евтидемъ", характеризующіе самый духъ сократова ученія, частью положительнымъ образомъ, частью отрицательнымъ, чрезъ сопоставленіе съ духомъ софистики. Далѣе, „Евтифронъ", „Апологія", „Критонъ" всего вѣроятнѣе написаны во время процесса

и тюремнаго заключенія Сократа. Трудно оспаривать мнѣніе Грота, что „Апологія“ есть записанная или воспроизведенная Платономъ (существенно вѣрно по содержанію и формѣ, хотя, разумѣется, безъ буквальной точности) защитительная рѣчь, дѣйствительно сказанная Сократомъ передъ судьями; но совершенно недопустимо выраженное другими предположеніе, что эта рѣчь заранѣе была написана Платономъ для Сократа, какъ будто тотъ былъ въ рѣчахъ слабѣе своего молодого ученика. Смертью Сократа заканчивается первая вступительная или подготовительная эпоха платоновой жизни. Онъ получилъ отъ учителя общій отвѣтъ на вопросъ о цѣли и смыслѣ жизни: мы должны жить для познанія и дѣланія того, что само по себѣ хорошо и потому не зависитъ ни отъ внѣшняго авторитета, ни отъ мотивовъ кажущейся выгоды и мнимаго удовольствія; истинная же выгода и подлинное удовольствіе или удовлетвореніе происходятъ только отъ самого добра, познаваемаго свободною дѣятельностью ума, при чемъ склонность людей ко злу вмѣсто добра объясняется лишь незнаніемъ и умственными ошибками. Эта послѣдняя сторона въ воззрѣніи Сократа придаетъ ему оптимистическій, жизнерадостный характеръ, который, однако, долженъ былъ исчезнуть у Платона послѣ смерти его учителя. Смертный приговоръ завѣдомо невинному Сократу обнаруживалъ въ человѣческой жизни такую глубину зла, какую трудно было объяснить однимъ незнаніемъ и нелогичностью. Потрясающее впечатлѣніе этого трагическаго событія, не измѣняя сразу главныхъ сократическихъ убѣжденій Платона, должно было сообщить новый характеръ его общему взгляду на міръ и жизнь. Результатомъ пережитаго явилось

Первое самостоятельное міровоззрѣніе Платона. Обыкновенно, метафизическое ученіе Платона объ умственномъ созерцаніи, объ идеяхъ и идеальномъ космосѣ выводятъ изъ чисто-теоретическихъ запросовъ мысли касательно природы познанія. Такой взглядъ лишь на половину вѣренъ. Фактъ сосредоточенія Платона въ извѣстную эпоху на отвлеченныхъ вопросахъ,—при чемъ какъ будто отодвигался на второй планъ, а то и вовсе забывался, интересъ этическій, всецѣло занимавшій Сократа—самый этотъ фактъ требуетъ объясненія, особенно въ виду основанія этическихъ школъ другими сократовцами послѣ смерти учителя. Дѣло въ томъ, что отрѣшенность Платона отъ практическихъ жизненныхъ задачъ ради чистаго умозрѣнія сама возникла на почвѣ этической. Характерный для него теоретическій дуализмъ

между истинно-сущимъ и призрачно-бывающимъ или являющимся есть прежде всего отвѣтъ философскаго ума на нравственный вопросъ, поставленный фактомъ законнаго убійства праведника за простое исповѣданіе имъ правды. Тотъ міръ, въ которомъ это бываетъ, не есть настоящій; его нравственная негодность становится сносною для ума, если не для чувства, лишь благодаря его метафизической неподлинности или обманчивости: въ неистинномъ натурально происходитъ недолжное. Признанная теоретическая несостоятельность міра упраздняетъ и практическій интересъ къ его дѣламъ. Человѣку, ищущему не матеріальной выгоды и чувственныхъ удовольствій, а добродѣтели и истиннаго знанія, нечего дѣлать въ этомъ мірѣ; онъ долженъ уйти изъ него, чтобы заниматься чистымъ мышленіемъ и доступнымъ ему созерцаніемъ истинно-сущаго, въ ожиданіи болѣе полнаго съ нимъ общенія въ его собственной области. Если же философъ съ наилучшими намѣреніями вмѣшается въ дѣла общественныя, то его неизбѣжно ждутъ мученія и смерть. Эта новая точка зрѣнія столь мало была намѣреннымъ отреченіемъ отъ Сократа, что Платонъ заставляетъ его самого высказывать ее съ большимъ краснорѣчіемъ сначала въ „Горгіи", потомъ въ „Менонѣ", также во второй книгѣ „Государства" и наконецъ въ „Фэдонѣ". Въ „Горгіи" съ особенною силою и ясностью выступаетъ этическая основа происшедшаго въ Платонѣ внутренняго переворота (главный тезисъ: зло въ томъ только, чтобы дѣлать зло, а не въ томъ, чтобы его претерпѣвать). Въ „Менонѣ" прямо выступаетъ представленіе другого, болѣе истиннаго міра, гдѣ наша предшествующая душа созерцаетъ подлинныя формы вещей, припоминаніе (ἀνάμνησις) которыхъ и есть наше настоящее знаніе; въ этомъ діалогѣ практическій вопросъ о добродѣтели переходитъ въ теоретическій о природѣ знанія; при этомъ философъ скептически относится къ своему призванію учить людей добродѣтели, не признавая вмѣстѣ съ тѣмъ такой способности и у другихъ предполагаемыхъ наставниковъ. Смыслъ этого скептицизма (прямо не высказанный) можетъ состоять лишь въ томъ, что *люди неисправимы*. Какъ живое подтвержденіе, Платонъ вызываетъ на сцену фатальный образъ Анита; этотъ главный обвинитель Сократа объявляетъ, что единственные учители добродѣтели суть правительственныя лица, а такъ называемые мудрецы (здѣсь онъ не различаетъ софистовъ и Сократа)—только зловредные колебатели основъ, и на вопросъ Сократа, знаетъ ли онъ ихъ, отвѣчаетъ, что не знаетъ и не

желаетъ знать, но считаетъ нужнымъ дѣлать имъ какъ можно больше зла. Онъ не потому ихъ ненавидитъ, что не знаетъ ихъ, а, напротивъ, не хочетъ ихъ знать потому, что ненавидитъ ихъ — допущеніе принципіально-злого человѣка, несогласное съ сократической точкою зрѣнія. Въ „Фэдонѣ“ мы находимъ уже вполнѣ опредѣлившуюся философію двухъ міровъ: настоящее отечество для философа есть тотъ идеальный космосъ истинно-сущаго и умопостигаемаго бытія, къ которому онъ принадлежалъ до рожденія и будетъ всецѣло принадлежать по смерти. Выражая въ этомъ произведеніи совершившуюся въ немъ умственную перемѣну, Платонъ геніально показываетъ и жизненное основаніе этой перемѣны въ художественномъ изображеніи Сократа, умирающаго по волѣ государства. Дуализмъ Платона въ этой фазѣ его воззрѣній проявляется и въ безусловномъ противоположеніи души и тѣла. Душа есть по существу разумное начало, не имѣющее съ тѣломъ внутренней связи. Низшія стороны души — страстная или раздражительная (τὸ θυμοειδές) и пожелательная или похотливая (τό ἐπιθυμητικόν), связывающія духовную жизнь съ тѣлесною и въ позднѣйшихъ произведеніяхъ Платона являющіяся метафизически и психологически равноправными съ разумомъ и лишь этически ему подчиненными, — эти „части души“ въ „Фэдонѣ“ считаются принадлежностью тѣла и какъ-бы внѣшними оковами, наложенными на душу въ ея тѣлесной темницѣ. Философъ, переходя со смертью въ міръ вѣчныхъ и истинныхъ сущностей, не уноситъ туда съ собою эти оковы, а тѣ души, которыя къ нимъ привязались, вмѣсто разумной жизни предаваясь страстямъ и пожеланіямъ, и по смерти не могутъ, отягощенныя оковами, перейти въ идеальный космосъ, а должны блуждать въ приземной сферѣ, покуда не очистятся. Метафизическихъ трудностей такого взгляда Платонъ не обсуждаетъ въ „Фэдонѣ“, но этико-психологическій дуализмъ и отсутствіе трехчастнаго дѣленія души весьма характерны для этого діалога. Согласно отрицательному, пессимистическому взгляду, истинный философъ долженъ отрѣшиться отъ міра и жизни: его призваніе не можетъ состоять ни въ томъ, чтобы заниматься дѣлами общественными, ни даже въ томъ, чтобы учить людей добродѣтели, а лишь въ томъ, чтобы „созерцать умомъ истинно сущее“; но такъ какъ прямое умственное созерцаніе въ земныхъ условіяхъ есть дѣло хотя и возможное, но крайне трудное и рѣдкое, то постояннымъ занятіемъ философа должно быть познаваніе того,

что относится къ истинно сущему, чрезъ понятія, т. е. отчетливое и правильное діалектическое изслѣдованіе вопросовъ теоретическихъ. Такое опредѣленіе философа какъ отрѣшеннаго мыслителя или теоретика принципіально установлено въ „Фэдонѣ", и затѣмъ Платонъ примѣняетъ этотъ принципъ къ дѣлу въ рядѣ діалоговъ, изъ коихъ главные: „Θеэтетъ" — о природѣ знанія, „Софистъ" — объ отношеніи сущаго къ несущему, и „Парменидъ" — объ единомъ и многомъ, или объ идеяхъ. Въ первомъ изъ трехъ названныхъ діалоговъ помѣщена знаменитая рѣчь объ истинномъ философѣ, какъ чистомъ теоретикѣ, находящемъ свою свободу и достоинство въ намѣренномъ отчужденіи ото всего всего практическаго, дѣлового, житейскаго, какъ „рабскаго" и унизительнаго. Эта блестящая характеристика окончательно подтверждаетъ и дополняетъ сказанное о судьбѣ и призваніи философа въ „Горгіи" и „Фэдонѣ".

Переходъ Платона отъ отрицательнаго идеализма къ положительному. Чѣмъ рѣшительнѣе Платонъ утверждалъ противоположность двухъ міровъ—идеальнаго и чувственнаго, тѣмъ труднѣе ему было объяснить ихъ фактическую совмѣстность (общая трудность всякаго дуализма). Въ утонченномъ метафизическомъ дуализмѣ Платона она принимала очень тонкій видъ. Реальному міру приписывалось здѣсь только кажущееся, а не настоящее бытіе: это есть нѣчто непрерывно рождающееся и погибающее (т. е. возникающее и исчезающее), по существу же никогда не сущее—ἀεί γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον ὄντως δέ οὐδέποτε ὄν. Этотъ міръ въ основѣ своей или субстратѣ есть прямо небытіе (τό μὴ ὄν). Такъ и называетъ его Платонъ и по необходимости, ибо ясно, что только *кажущееся* какъ бы сущимъ тѣмъ самымъ есть не сущее. Однако, мы живемъ въ этомъ мірѣ и разговариваемъ о немъ, что было бы невозможно, если бы онъ былъ выраженіемъ безусловнаго небытія, или если бы его вовсе не было. И вотъ, въ діалогѣ „Софистъ" Платонъ доказываетъ, что не сущее (τό μὴ ὄν) въ извѣстномъ смыслѣ все-таки есть (доказательство, облегченное тѣмъ, что греческій языкъ имѣетъ двѣ отрицательныя частицы—μη и ου). Съ другой стороны, въ томъ же діалогѣ и спеціальнѣе въ „Парменидѣ" доказывается, что истинно сущее не должно пониматься какъ простое тожественное единство, что въ немъ есть „одно" и „многое", „то же" и „другое", такъ что если идеальный космосъ въ цѣломъ представляетъ абсолютное бытіе, то въ различіяхъ его присутствуетъ относительное

небытіе. Такимъ образомъ между двумя мірами оказывается нѣчто общее, открывается логическая точка соприкосновенія между мыслимымъ небытіемъ въ мірѣ идей и реальнымъ небытіемъ въ области явленій. Но эта связь слишкомъ отвлеченная и указываетъ лишь на общую *возможность* объясненія, а не даетъ его дѣйствительно. Помимо отвлеченной діалектики, Платонъ нашелъ дѣйствительное начало, посредствующее между двумя мірами. Жизнь души не покрывается противоборствомъ между идеально-теоретическими стремленіями, поднимающими ее въ умопостигаемую область чистыхъ формъ, и матеріально-практическими влеченіями, погружающими ее въ темный потокъ обманчиваго „быванія“ (γένεσις). Есть въ человѣкѣ фактъ и факторъ, который не можетъ быть сведенъ ни къ одному идеальному, ни къ одному матеріальному началу, а въ нераздѣльности заключаетъ и то, и другое. Кто испыталъ собственно-человѣческій паѳосъ личной любви, знаетъ, что его нельзя по существу пріурочить ни къ духовнымъ, ни къ плотскимъ потребностямъ (и тѣ, и другія могутъ удовлетворяться и помимо любви), а что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ чѣмъ-то особымъ, самостоятельнымъ и центральнымъ, относящимся именно не къ той или другой сторонѣ нашей природы, а къ ея цѣлости или полнотѣ. Фактъ такого значенія и объема, какъ Эросъ, долженъ быть объясненъ философіей, старающейся дать окончательный отчетъ въ смыслѣ всего существующаго. Но та философія отрицательнаго дуалистическаго идеализма, которая создалась у Платона какъ естественная реакція его высшей природы на трагическую судьбу Сократа, не имѣла въ себѣ мѣста именно для Эроса. А priori Платонъ съ своей точки зрѣнія, безусловно противополагающей идеальное реальному, духовное плотскому, никакъ не могъ бы прійти къ признанію и высокой оцѣнкѣ эротическаго состоянія. И если мы находимъ такую оцѣнку и единственную въ своемъ родѣ философію любви въ двухъ произведеніяхъ Платона, представляющихъ вершину его творчества, то необходимо принять (и безъ того вполнѣ вѣроятное) предположеніе, что его ученіе о любви было слѣдствіемъ живого личнаго опыта, о которомъ мы не имѣемъ никакихъ біографическихъ данныхъ, но который достаточно засвидѣтельствованъ самими произведеніями. Платоновъ *Эросъ* (это греческое слово принято сохранять во избѣжаніе смѣшенія съ φιλία Эмпедокла и съ христіанскою ἀγάπη) есть переходъ, посредство и связь между двумя мірами; онъ соединяетъ въ себѣ идеальную природу съ

чувственною. Какъ смѣшанное произведеніе полноты вѣчно-сущаго и матеріальной скудости, онъ есть начало дѣятельное и страдательное вмѣстѣ, нуждающееся въ совершенной формѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ принимающее ее и сообщающее другому. Эросъ— не богъ, но нѣчто божественное, посредникъ между вѣчною и смертною природой, могучій демонъ, связывающій небо и землю. Послѣ того, какъ въ новѣйшей философіи за безусловное начало всего принимались такія абстракціи, какъ *самомышленіе* (Гегель) и *самоволя* (Шопенгауэръ), мы уже не имѣемъ права свысока относиться къ сравнительно-умѣренному гипостазированію любви у Платона. Но главное здѣсь не въ полу-миѳологическомъ описаніи характера и происхожденія Эроса, а въ опредѣленіи его настоящаго дѣла или призванія въ мірѣ. Въ низшемъ его явленіи дѣло Эроса состоитъ въ рожденіи тѣлъ, чѣмъ увѣковѣчивается смертная природа растеній и животныхъ по родамъ ихъ. Высшее явленіе Эроса въ душахъ добродѣтельныхъ и истинно-философскихъ также побуждаетъ ихъ къ рожденію, но не въ смертномъ „бываніи", а въ красотѣ и безсмертіи. Это требованіе логически вытекаетъ изъ принципа и прямо высказывается Платономъ, но въ чемъ состоитъ это духовное рожденіе—мы у него не находимъ. Онъ начинаетъ говорить о томъ, что высокіе умы ведутся Эросомъ къ созерцанію истинно сущаго и т. д. Но, во 1-хъ, созерцаніе не то же, что рожденіе, и во 2-хъ, созерцать истинно-сущее есть собственное дѣло ума, не нуждающееся въ Эросѣ (самъ Платонъ, говоря—въ „Фэдонѣ" и потомъ въ „Государствѣ" объ умственномъ созерцаніи, вовсе не упоминаетъ объ Эросѣ). Очевидно, въ понятіи духовнаго рожденія (аналогичнаго рожденію физическому) Платонъ дошелъ до *предѣла* античнаго міросозерцанія и, несмотря на свою геніальность, не былъ въ силахъ перейти этотъ предѣлъ. Эросъ на дѣлѣ остался для него не „рождающимъ въ красотѣ", какъ требуетъ его собственное опредѣленіе, а только созерцающимъ красоту истинно-сущаго и желающимъ, но безсильнымъ воплотить ее. Тѣмъ не менѣе пережитая и передуманная Платономъ сила любви не осталась для него совершенно безплодной. Благодаря ей онъ уже не могъ вернуться къ тому отрѣшенному идеализму, который равнодушенъ къ жизни и міру. Почувствованная любовь уже сама по себѣ, какъ субъективное состояніе, снимаетъ безусловную грань между двумя мірами. И для Платона, послѣ его эротической эпохи, увѣковѣченной въ „Фэдрѣ" и „Пиршествѣ", начинается

Періодъ практическаго идеализма. Дѣйствительность вообще и ближайшимъ образомъ человѣческое общество становится для Платона предметомъ не отрицанія и удаленія, а живого интереса. Аномаліи существующаго, его несоотвѣтствіе идеальнымъ требованіямъ сознаются по-прежнему, но отношеніе философа къ этому противорѣчію измѣняется. Онъ хочетъ практически *противодѣйствовать* злу, *исправлять* мірскія неправды, *помогать* мірскимъ бѣдствіямъ. И такъ какъ радикальное, глубокое исправленіе чрезъ духовное *перерожденіе* человѣческой природы оказалось для него непосильнымъ, то онъ беретъ дѣло съ болѣе доступной, внѣшней стороны—въ смыслѣ *преобразованія* общественныхъ отношеній. Онъ такъ рѣшительно обращается къ этой задачѣ, что не только излагаетъ въ своихъ книгахъ о „Государствѣ" планъ нормальнаго общежитія, но и стремится осуществить его на дѣлѣ. Но отказъ философа отъ высшей идеи духовнаго перерожденія не остался для него безнаказаннымъ. Несмотря на глубину, смѣлость и возвышенность многихъ частныхъ мыслей, общій идеалъ соціальнаго строя у Платона поражаетъ своимъ поверхностнымъ и низменнымъ характеромъ. Вмѣсто исправленія основныхъ аномалій древней жизни мы видимъ ихъ философское узаконеніе. Въ „Государствѣ" Платона увѣковѣчены рабство, безусловное раздѣленіе между греками и варварами и война между ними, въ смыслѣ нормальнаго состоянія. Вмѣсто того, чтобы быть исправленіемъ дѣйствительности по безусловному идеалу, практическій идеализмъ Платона сводится къ идеализаціи извѣстныхъ весьма условныхъ сторонъ и явленій наличной дѣйствительности. Намѣренно удаляясь отъ демократическаго строя Аѳинъ, мнимо-идеальный строй Платоновой политіи столь же намѣренно приближается къ аристократическому строю Спарты, при чемъ онъ не только не возвышается въ общемъ и существенномъ надъ дѣйствительностью, но иногда падаетъ ниже ея, указывая идеалъ въ дикомъ способѣ жизни по обычаю звѣриному. Для отношеній между полами Платонъ съ поразительною наивностью беретъ за образецъ нравы нѣкоторыхъ животныхъ, наименѣе отличающихся тонкостью нравственнаго чувства именно въ этомъ отношеніи. И на этихъ реальныхъ основахъ рабства, войны и безнравственныхъ отношеній между полами и поколѣніями коллегія философовъ, путемъ раціональнаго воспитанія, должна создать идеальное государство. При этомъ Платонъ не довольствуется ролью теоретика, а хочетъ непремѣнно начать практическое осуществленіе своего плана. Такъ

какъ по его принципу нормальнымъ обществомъ управляютъ философы, то онъ естественно обращается къ той философской школѣ, которая съ основанія своего имѣла соціальныя стремленія и играла нѣкоторое время видную политическую роль, именно къ пиѳагорейцамъ. Ближайшее знакомство съ ними и съ ихъ ученіемъ сильно отразилось и на многихъ частностяхъ теоретическаго его воззрѣнія, изложеннаго въ „Тимеѣ". Въ общемъ содержаніе этого метафизическаго и космологическаго сочиненія опредѣляется, какъ и стремленіе къ политической дѣятельности, тою новою точкою зрѣнія, на которую онъ сталъ, признавъ въ Эросѣ связующее начало между дѣйствительнымъ и идеальнымъ бытіемъ. Относясь въ „Государствѣ" положительнымъ образомъ (вмѣсто прежняго отрицательнаго) къ общественной жизни, онъ соотвѣтственно этому измѣняетъ и свое отношеніе къ жизни космической (въ „Тимеѣ"). О безусловной противоположности истинно-сущаго и вѣчнаго текущимъ и обманчивымъ явленіямъ, о безднѣ между двумя мірами нѣтъ болѣе помину. Міръ физическій такъ же имѣетъ свою истинную первооснову въ абсолютномъ благѣ, какъ и міръ идеальный. Душа міра—лишь другое названіе для Эроса прежнихъ діалоговъ—производитъ тѣлесныя стихіи и тѣла сообразно идеямъ, и міръ истинно-сущаго оказывается не противоположностью, а первообразомъ нашей дѣйствительности. Новое стремленіе Платона связывать идеальное съ реальнымъ нашло себѣ самый подходящій матеріалъ въ математическихъ символахъ пиѳагорейства, гдѣ эти двѣ стороны были нераздѣльны.—Что касается до политическихъ плановъ Платона, то прямой поддержки пиѳагорейцы не могли ему оказать. Ихъ союзъ, давно ослабленный и напуганный демократическими разгромами, не рѣшался болѣе на широкія политическія предпріятія, представляя изъ себя нѣчто въ родѣ того невиннаго мистическаго масонства, какое явилось у насъ въ Россіи въ XVIII и началѣ XIX вѣка. Есть, однако, указаніе, что пиѳагорейцы направили Платона въ Сиракузы къ Діонисію Старшему. Для Платона ничего и не оставалось болѣе, какъ искать подходящаго тиранна, въ виду отсутствія такой коллегіи философовъ, которая собственными силами могла бы начать исполненіе его преобразовательнаго плана. Хотя по прежнимъ понятіямъ Платона тираннія, т. е. монархическая власть, произвольно и насильственно захваченная, изо всѣхъ худыхъ образовъ правленія есть наихудшій, теперь онъ прямо заявляетъ, что единственный практическій способъ водворить правду на землѣ есть вліяніе мудреца на *удобнаго* (по свойствамъ и обстоятельствамъ

своимъ) тиранна. Діонисій Старшій былъ настоящимъ типичнымъ тиранномъ, но въ удобствѣ его Платонъ долженъ былъ усомниться, когда ихъ первое знакомство кончилось тѣмъ, что Діонисій продалъ философа въ рабство. Не воспользовавшись этимъ урокомъ, Платонъ дѣлаетъ еще двукратную попытку образовать себѣ удобнаго тиранна изъ Діонисія Младшаго. Послѣ новыхъ неудачъ онъ не измѣняетъ своего намѣренія и лишь вмѣсто Сиракузъ мечтаетъ осуществить его на о-вѣ Критѣ, гдѣ господствующій дорійскій строй кажется ему наиболѣе подходящимъ для его плановъ. Составленный имъ въ 12 книгахъ сводъ законовъ для будущаго образцоваго государства на Критѣ не только не содержитъ въ себѣ никакого идеальнаго и философскаго элемента, но есть рѣшительное.

Отреченіе Платона отъ принциповъ Сократа и философіи. Въ сочиненіи о „Законахъ" Сократъ не только не является главнымъ дѣйствующимъ или разговаривающимъ лицомъ, но о немъ вовсе нѣтъ помину. Этому внѣшнему отсутствію образа и имени Сократа соотвѣтствуетъ полное отсутствіе его духа въ этомъ произведеніи: общій характеръ и тонъ — низменный и мелочной, варварское уголовное право съ квалифицированною смертною казнью, съ карательнымъ преслѣдованіемъ чародѣевъ и заклинателей, возмутительная несправедливость отдѣльныхъ законовъ, напр. тѣхъ, которыми рабу, не донесшему властямъ объ извѣстныхъ нарушеніяхъ общественнаго благочинія, назначается смертная казнь. Но прямое принципіальное отреченіе Платона отъ смысла его жизни, связаннаго съ дѣломъ Сократа, заключается въ тѣхъ законахъ, которые грозятъ казнью всякому, кто будетъ критиковать принятые уставы и положенія, какъ по отношенію къ богамъ, такъ и по отношенію къ порядку общежитія. Такимъ образомъ Платонъ становится здѣсь всецѣло на точку зрѣнія Анита и Мелита, добившихся смертнаго приговора Сократу именно за его свободное отношеніе къ авторитету „города" въ дѣлахъ религіи и общественной нравственности. Утверждая принципъ слѣпой, рабской, и тѣмъ самымъ лживой вѣры, Платонъ окончилъ свое философское поприще явнымъ отреченіемъ отъ философскаго смысла. Такой антифилософскій конецъ его долгаго пути не отнимаетъ, конечно, великаго значенія у того, что *далъ Платонъ философіи*. А. *Въ ученіи о познаніи* противъ односторонняго субъективизма и релятивизма, представляемаго въ особенности софистомъ Протагоромъ, Платонъ выяснилъ (главнымъ образомъ въ діалогѣ „Θеэтетъ")

объективные элементы знанія. При обоснованіи софистическаго принципа всеобщей относительности и недостовѣрности Протагоръ, въ отличіе отъ Горгія, пользовавшагося для этого исключительно діалектикой отвлеченныхъ понятій, по образцу элеата Зенона примыкалъ къ Гераклитову ученію о текучести всѣхъ явленій, которое онъ бралъ преимущественно со стороны гносеологической. Дѣйствительное познаніе или ощущеніе (въ широкомъ смыслѣ) обусловлено совпаденіемъ или встрѣчей въ данный моментъ субъективнаго *процесса* въ познающемъ съ нѣкоторымъ соотвѣтствующимъ процессомъ въ познаваемомъ. Мы ощущаемъ не свойства объекта, а только его взаимоотношеніе съ нами въ данномъ нашемъ состояніи, которымъ и обусловливается результатъ, т. е. наше предполагаемое знаніе о предметѣ. *Разные субъекты* и одинъ и тотъ же субъектъ въ *разное время* ощущаютъ, а слѣдовательно, и знаютъ *различно*, и ни одно изъ этихъ знаній не можетъ имѣть преимущество истинности передъ другимъ. Отсюда главное положеніе Протагора, что человѣкъ, т. е. данный субъектъ въ данномъ своемъ состояніи, есть мѣрило всего по отношенію къ истинѣ, или ко всякому утвержденію и ко всякому отрицанію. Платонъ (устами Сократа) опровергаетъ этотъ взглядъ слѣдующими аргументами: 1) Такъ какъ всѣ существа, не только люди, но и лягушки, собаки и т. д., имѣютъ ощущенія и нѣтъ преимущества истинности у ощущеній одного существа передъ ощущеніями другого, то если бы знаніе сводилось къ ощущенію, то всѣ были бы одинаково знающими; между тѣмъ въ дѣйствительности каждый человѣкъ считаетъ кого-нибудь болѣе себя знающимъ въ какомъ-нибудь отношеніи; такъ, напримѣръ, несвѣдущій въ геометріи не можетъ признать себя хотя бы для себя самого мѣриломъ истины въ вопросахъ геометріи, а ищетъ наученія у другого, и при томъ не у лягушки или коня, и не безграмотнаго носильщика тяжестей, а именно у геометра. 2) Ощущенія выражаютъ данныя состоянія въ настоящемъ, и съ этой стороны дѣйствительно всѣ ощущающіе субъекты равны между собою и каждый есть мѣра для себя, но знаніе предваряетъ *будущія* ощущенія, и произвесть такое предвареніе цѣлесообразнымъ образомъ возможно не для всякаго; такъ, напримѣръ, когда обѣдъ готовъ, то всякій его вкушающій имѣетъ въ себѣ мѣрило своихъ ощущеній, но для того, чтобы *сдѣлать* хорошій обѣдъ, нужно предварительное знаніе повара, умѣющаго заранѣе обусловить своими дѣйствіями будущія ощущенія пирующихъ; 3) Когда я слышу говорящаго на иностранномъ языкѣ, то

я знаю, что онъ говоритъ, лишь въ томъ случаѣ, если я учился этому языку, а въ противномъ случаѣ я хотя имѣю тѣ же слуховыя ощущенія, но знанія о содержаніи рѣчи не имѣю; точно также, когда безграмотный человѣкъ смотритъ на надпись, зрительныя ощущенія словъ и буквъ у него есть, а знанія о написанномъ нѣтъ; слѣдовательно, ощущеніе и знаніе не одно и то же. 4) Ощущенія не переходятъ за предѣлы своей специфической особенности—зрительной, слуховой, вкусовой и т. д.; между тѣмъ многіе предметы познаются заразъ какъ видимые, звучащіе и т. д.; напримѣръ, когда я ударяю мечомъ о щитъ, я знаю, что слышимый звукъ исходитъ отъ тѣхъ же предметовъ, цвѣтъ и форму которыхъ я вижу, смотря на щитъ и мечъ, и къ которымъ я, однако, не отношу одновременно происходящаго хлопанья и бича; но слухъ говоритъ мнѣ только о звукѣ, а зрѣніе только о цвѣтѣ, формѣ и т. д.; какое же ощущеніе говоритъ мнѣ, что этотъ звукъ и видъ относятся къ *этому* предмету, а другіе—къ другому? Такого ощущенія нѣтъ, и, слѣдовательно, знаніе не сводится къ однимъ ощущеніямъ. 5) Сами ощущенія, какъ такія, становятся предметомъ знанія, которое ихъ сравниваетъ, различаетъ, считаетъ —напримѣръ, мы знаемъ, что красный цвѣтъ вина и звукъ, производимый его вливаніемъ въ амфору, суть два различныя ощущенія,—но сужденіе объ ощущеніяхъ само, очевидно, не есть ощущеніе. Это есть особая дѣятельность субъекта, которую Платонъ называетъ *мнѣніемъ* (δόξα). Но и мнѣніе не есть еще настоящее знаніе, ибо мнѣнія бываютъ и ложными, да и истинное мнѣніе (δόξα ἀληθής) еще не составляетъ само по себѣ знанія, ибо какъ доказываетъ Платонъ на примѣрахъ, можно имѣть истинное мнѣніе о предметѣ, не зная его, а лишь чрезъ внушеніе или мысленное зараженіе отъ другихъ лицъ. Но и соединенное съ отчетливостью истинное мнѣніе (δόξα ἀληθής μετὰ λόγου), т. е. правильное соединеніе данныхъ въ ощущеніи элементовъ, не есть еще знаніе, ибо а) если о самихъ этихъ элементахъ нѣтъ настоящаго знанія (а таковое, какъ доказано, не дается ощущеніемъ), то оно не дается и въ ихъ соединеніи, а б) при отсутствіи такого знанія правильное соединеніе элементовъ въ одномъ случаѣ не ручается за другіе; такъ напр., правильно научившись, что слово Θεαίτητος составляется изъ соединенія въ извѣстномъ порядкѣ буквъ Θ, Ε, Α, Ι, Τ, Η, Τ, Ο, Σ, но, не имѣя настоящаго грамматическаго знанія, я могу въ словѣ Θεόδωρος, вмѣсто буквы Θ вводить въ соединеніе букву Т и ошибочно писать Τεόδωρος.

Заключеніе платоновой гносеологіи дается въ VI кн. „Государства“. Истинное знаніе, которое не получается ни чрезъ ощущеніе, ни чрезъ эмпирическій разсудокъ, требуетъ собственнаго дѣйствія ума (νοῦς), или чистаго мышленія. Какъ ощущеніе происходитъ чрезъ общеніе (встрѣчу, совпаденіе) предметовъ кажущагося (феноменальнаго) міра съ такою же кажущеюся (феноменальною) стороною субъекта, такъ чрезъ общеніе или совпаденіе высшей, разумной стороны нашего существа съ истинною и вѣчною сущностью предметовъ получается подлинное, чисто умственное ихъ постиженіе, въ которомъ Платонъ различаетъ двѣ степени: рефлексію (διάνοια) и прямое умозрѣніе (νόησις); первой, низшей ступени соотвѣтствуетъ знаніе математическое, которое къ чистой, умственной сущности своего предмета восходитъ черезъ подставки или предположенія (ὑποθέσεις) изъ міра чувственнаго, каковы единичныя эмпирическія числа, линіи, фигуры и т. д., а второй, высшей степени соотвѣтствуетъ знаніе философское или истинная діалектика, съ начала и до конца пребывающая въ области чистой мысли. Отсюда

В. *Теорія идей Платона.* Идея есть умозрительная сущность или безусловный образъ бытія, совпадающій съ безусловнымъ образомъ мышленія. Таково самое общее опредѣленіе, имѣющее свои корни еще въ Сократовской точкѣ зрѣнія. Касательно ближайшихъ объясненій Платонъ колебался въ различныя эпохи. Мы находимъ у него возможность трехъ главныхъ способовъ разумѣнія идей: 1) Идеи суть общія родовыя понятія, то, что потомъ въ схоластикѣ называлось universalia; напр., то общее, что всѣ прекрасные отдѣльные предметы имѣютъ между собою, есть идея прекраснаго, или сама красота, т. е. тожественная себѣ чистая мысль о прекрасномъ. Такой взглядъ при послѣдовательномъ проведеніи его наталкивается на непреодолимыя трудности, не позволяющія на немъ остановиться. 2) Идеи суть дѣйствительные первообразы данныхъ въ являемомъ мірѣ предметовъ или особыя качественныя реальности, отличающіяся отъ чувственныхъ вещей вѣчностью, неизмѣнностью и высочайшимъ превосходствомъ во всѣхъ отношеніяхъ. Созерцая эти идеи (въ этомъ смыслѣ), Божество, какъ Димiургъ (Зиждитель), творитъ по нимъ, какъ по образцамъ, чувственныя вещи, или самъ, или чрезъ подчиненныя ему творческія силы. Этотъ взглядъ высказывается Платономъ болѣе миѳологически, нежели діалектически. 3) Идеи суть безусловныя умопостигаемыя нормы или первоначала достойнаго существованія, достаточныя основанія для опредѣленія положительной

качественности все существующаго; вѣчные предѣлы всякаго бытія съ трехъ главныхъ сторонъ—этической, логической и эстетической. Идея идей есть добро, или благо (τὸ ἀγαθόν), или благость (ἡ ἀγαθότης)—безусловная норма всякаго достоинства вообще, отожествляемая Платономъ съ Божествомъ въ абсолютномъ смыслѣ; изъ нея въ правильномъ порядкѣ проистекаютъ всѣ остальныя идеи.

С. Космологія Платона. Такъ или иначе понимаемый идеальный космосъ занимаетъ характерное, опредѣляющее мѣсто во всей философіи Платона. Въ эпоху его отрѣшеннаго идеализма этому высшему міру просто *противополагается* нашъ видимый міръ какъ кажущееся—подлинному, какъ обманъ—истинѣ, какъ несущее—сущему. Въ эпоху болѣе положительныхъ взглядовъ Платона два міра уже *слагаются* имъ по двумъ главнымъ типамъ отношенія. Въ „Филэбѣ" идеи понимаются какъ *предѣлъ* (πέρας), которымъ опредѣляется матерія какъ *безпредѣльное* (τὸ ἄπειρον), а въ „Тимеѣ" идеальный космосъ даетъ полноту бытія, находящую себѣ мѣсто въ матеріи, какъ *пустомъ пространствѣ* (точный смыслъ Платоновскаго μὴ ὄν). Міровая душа, какъ дѣятельное начало творчества, связывающее умопостигаемый міръ съ чувственнымъ (подобно Эросу въ прежнихъ діалогахъ), есть главный принципъ Платоновской космологіи, имѣющій значеніе и для будущей философіи. Важная роль чиселъ и математическаго элемента у Платона вообще и понятіе матеріи какъ (пустого) пространства достаточно объясняютъ, почему его космологія („въ Тимеѣ") наполнена измѣреніями и исчисленіями. Частности ея, при слабомъ развитіи тогдашняго естествознанія, не имѣютъ философскаго интереса. Болѣе заслуживаютъ вниманія

D) *Психологія, этика и политика Платона.* Сообразно общей перемѣнѣ воззрѣній у Платона, мы находимъ у него и двоякую психологію, изъ которыхъ одна опредѣляется дуализмомъ духа и плоти, а другая—тройственнымъ дѣленіемъ души. По ученію, изложенному въ „Фэдонѣ", душевная жизнь есть или поглощеніе разума обманами и соблазнами чувственности, или освобожденіе отъ нихъ. Собственное существо человѣка есть разумъ, съ нераздѣльными отъ него доброю волею и стремленіемъ къ истинному, умопостигаемому міру; чувственныя хотѣнія и житейскія страсти не принадлежатъ разумной душѣ человѣка, а суть нѣчто привходящее отъ тѣлесной природы, съ которою онъ внѣшнимъ образомъ связанъ. Въ „Фэдрѣ", „Государствѣ", „Тимеѣ" излагается другая психоло-

гія: сама душа есть существо трехчастное; кромѣ разума (τὸ λογιστικόν) въ ней различается начало аффектовъ, раздражительная или страстная сторона—сердце (θυμός, τὸ θυμοειδές) и, наконецъ, сторона чувственныхъ вожделѣній или похоти (ἐπιθυμία, τὸ ἐπιθυμητικόν). Нормальнымъ состояніемъ и дѣйствіемъ этихъ трехъ частей души образуются основныя добродѣтели: нормальное проявленіе разума есть мудрость (σοφία), сердечной энергіи — мужество (ἀνδρεία), чувственныхъ пожеланій—сдержанность или умѣренность (σωφροσύνη), а правильное взаимоотношеніе и взаимодѣйствіе всѣхъ трехъ сторонъ, при которомъ разумъ является въ присущемъ ему руководственномъ или начальственномъ значеніи (τὸ ἡγεμονικόν), вожделѣніе вполнѣ подчиняется разуму, сердечная энергія помогаетъ высшему подчинять себѣ низшее—такая должная гармонія душевнаго состава есть справедливость (δικαιοσύνη). Нормальное государство (πολιτεία) есть справедливость въ большомъ человѣкѣ, т. е. обществѣ людей. Какъ и въ маломъ человѣкѣ, она образуется гармоніей или равновѣсіемъ особыхъ добродѣтелей, или должнымъ состояніемъ соотвѣтствующихъ душевныхъ силъ, которыя въ собирательномъ человѣкѣ пріурочены къ опредѣленнымъ общественнымъ классамъ. Разумной части души соотвѣтствуетъ классъ правителей или кормчихъ (κυβερνῆτεις, ἄρχοντες); ихъ собственная добродѣтель есть мудрость—нормальное общество управляется философами. Сердечной энергіи соотвѣтствуетъ классъ государственныхъ стражей, охранителей и защитниковъ (φύλακες, ἐπίκουροι), т. е. военное сословіе, котораго особая добродѣтель есть мужество. Наконецъ, чувственнымъ вожделѣніямъ въ человѣкѣ соотвѣтствуетъ въ обществѣ классъ людей, занятыхъ физическимъ трудомъ, для удовлетворенія матеріальныхъ нуждъ и потребностей своихъ и всего общежитія; добродѣтель этого класса есть сдержанность или умѣренность. Коммунистическій образъ жизни, распространяющійся не только на имущества и жилища, но и на женъ и дѣтей, обязателенъ только для двухъ высшихъ классовъ; трудящійся народъ можетъ имѣть частную собственность и семейства. Военная служба въ классѣ стражей распространяется и на женскій полъ, получающій одинаковое воспитаніе съ мужескимъ. По мнѣнію Платона, женщины отличаются отъ мужчинъ не качественно—какими-нибудь особыми способностями, требующими для нихъ особаго назначенія, а лишь количественно—меньшею (вообще) степенью силы и умѣнья во всякомъ дѣлѣ, хотя въ единичныхъ случаяхъ отношеніе можетъ быть и обратнымъ.

Кромѣ трехъ классовъ гражданъ Платонъ мимоходомъ допускаетъ для низшихъ услугъ и особо тяжелыхъ работъ классъ невольниковъ изъ военноплѣнныхъ варваровъ (въ позднѣйшемъ сочиненіи „Законы“ противоположность свободныхъ и рабовъ проходитъ черезъ все законодательство). Частности Платонова государства представляютъ лишь историческіе курьезы, но общій планъ трехсоставнаго соціальнаго строя весьма замѣчателенъ не только по своему художественному соотвѣтствію психологическимъ и этическимъ основамъ Платоновой философіи, но также какъ умственное предвареніе того, что потомъ было въ широкихъ размѣрахъ осуществлено въ средневѣковой Европѣ, съ ея руководящею умственною аристократіей — въ видѣ духовенства, наслѣдственною воинскою стражею—въ видѣ бароновъ и рыцарей, и обреченнымъ на подчиненіе и повиновеніе третьимъ сословіемъ. Но въ Платоновомъ „Государствѣ“ сравнительно съ средневѣковымъ строемъ недоставало христіанско-германскаго начала свободной индивидуальности, которая въ его утопіи, какъ и въ античной дѣйствительности, поглощалась интересомъ общаго. Отсюда возможность самаго грубаго коммунизма. Вслѣдствіе общности дѣтей (въ высшихъ классахъ), воспитаніе принадлежало государству, которое, въ лицѣ правителей-мудрецовъ, изучало природныя склонности и способности дѣтей и юношей, при чемъ наиболѣе одаренные умственно, послѣ долговременнаго изученія полнаго курса тогдашнихъ наукъ, въ зрѣломъ возрастѣ вступали въ разрядъ правителей, другіе, съ преобладающею практическою энергіей, послѣ соотвѣтственной подготовки входили въ составъ сословія стражей, а вовсе неспособные такъ или иначе отсылались въ третій, низшій классъ гражданъ. Опека городскихъ правителей надъ дѣтьми начинается еще до ихъ рожденія, такъ какъ половыя сношенія, хотя не стѣсненныя бракомъ, подлежатъ, однако, наблюденію высшихъ властей, старающихся спаривать особи, могущія произвести лучшее потомство. Вопросъ о верховной власти въ обществѣ и о формахъ правленія рѣшается неодинаково въ діалогѣ „Политикъ“, въ „Государствѣ“ и въ „Законахъ“. Въ первомъ изъ этихъ сочиненій Платонъ сначала споритъ противъ принятаго дѣленія правительствъ на деспотіи, монархіи, олигархіи, аристократіи, демократіи; онъ утверждаетъ, что здѣсь берутся признаки несущественные. Важно не то, управляется ли общество однимъ или многими, по опредѣленнымъ законамъ, или безъ нихъ, а лишь то, управляется ли оно хорошо, т. е. цѣлесо-

образно, или нѣтъ. Поэтому должно различать собственно лишь два образа правленія: зрячее, или по знанію, и слѣпое, или безъ знанія. А такъ какъ вполнѣ истиннаго знанія этого дѣла у смертныхъ вообще не бываетъ, то нормальнаго управленія слѣдуетъ искать развѣ въ золотомъ вѣкѣ Кроноса, когда человѣческое стадо водилось благимъ и мудрымъ пастыремъ—божествомъ. Правительства, не руководящіяся истиннымъ знаніемъ или раціональнымъ искусствомъ, не могутъ быть безусловно хорошими или нормальными: вопросъ можетъ быть лишь объ ихъ относительномъ достоинствѣ. Когда нѣтъ на-лицо истинно-знающаго правителя, то нѣкоторою замѣною могутъ быть хорошіе законы, составленные нѣкогда мудрыми людьми. При существованіи такихъ законовъ, управленіе *одного* человѣка, слѣдующаго имъ, т. е. монархія, есть наилучшее правительство; но одинъ, властвующій безъ законовъ, т. е. тираннія, есть наихудшее правленіе и величайшее зло на землѣ. При хорошихъ законахъ аристократія—хуже монархіи, демократія—хуже аристократіи, но безъ законовъ — наоборотъ, ибо многіе произволы естественно ограничиваютъ и уравновѣшиваютъ другъ друга и такимъ образомъ зло ихъ уменьшается. Задачу настоящаго, *знающаго* правителя (если бы такой былъ возможенъ на землѣ) Платонъ сравниваетъ съ дѣломъ ткача, соединяющаго основу съ уткомъ. Основа и утокъ общественной ткани—это два рода человѣческихъ натуръ: съ одной стороны, люди энергичные, предпріимчивые и воинственные, съ другой—кроткіе, склонные къ умственнымъ и артистическимъ занятіямъ; соединяя и смѣшивая надлежащимъ образомъ эти двѣ породы, мудрый правитель создаетъ нормальную общественную жизнь. Въ „Государствѣ“ какъ пессимистическій взглядъ на людское общество, такъ и монархическая тенденція „Политика“ исчезаютъ. Идеальное правительство, вполнѣ осуществимое, есть аристократія философовъ. Если ихъ мудрость не стоитъ во главѣ общественнаго строя, то, естественно, теряется и его справедливость, т. е. равновѣсіе интересовъ и стремленій отдѣльныхъ классовъ, и государство вырождается сначала въ господство энергичныхъ честолюбцевъ (изъ второго класса); потомъ власть переходить къ богатымъ любостяжателямъ (изъ третьяго); затѣмъ наступаетъ всеобщій хаосъ демократіи и насиліе тиранна. Тираннія и здѣсь, какъ въ „Политикѣ“, признается наихудшимъ образомъ правленія. Въ „Законахъ“, напротивъ, Платонъ, съ наивнѣйшимъ

оппортунизмомъ рекомендуетъ основать нормальное общежитіе на власти тиранна, доступнаго хорошимъ внушеніямъ.

Е. *Эсхатологія Платона.* Ученіе Платона о познаніи, какъ воспоминаніи, связано съ вѣрою въ предсуществованіе души, а съ этимъ, естественно, связывается ея безсмертіе. Поскольку познаніе, какъ воспоминаніе, есть фактъ индивидуальной душевной жизни, индивидуальной душѣ принадлежитъ предсуществованіе и безсмертіе. Вопреки мнѣнію Тейхмиллера, слѣдуетъ, такимъ образомъ, признать, что Платонъ былъ дѣйствительно убѣжденъ въ индивидуальномъ безсмертіи, которое онъ старается доказать въ „Фэдонѣ"; но затѣмъ ученіе о загробной жизни и объ окончательныхъ судьбахъ міра и человѣка представляется имъ всегда въ завѣдомо-миѳологической формѣ, какъ старинное преданіе, которое можно принять или отвергнуть, но которое не требуетъ и не допускаетъ философской критики. — Послѣ смерти Платона осталась „Академія", т. е. первоначально кружокъ близкихъ лицъ, связанныхъ памятью о немъ, собиравшихся по-прежнему въ излюбленномъ имъ публичномъ мѣстѣ, но не составлявшихъ собственно философской школы Платона, въ смыслѣ сохраненія и дальнѣйшаго развитія его ученія, покинутаго имъ самимъ, какъ это видно изъ его послѣдняго произведенія. Предсѣдательствовавшій послѣ него въ кружкѣ племянникъ его, Спевзиппъ, училъ и писалъ въ пиѳагорейскомъ духѣ и по предметамъ естественно историческимъ. Вообще, нѣтъ никакого указанія, чтобы въ Академіи занимались какими-нибудь спеціально-платоническими ученіями. Впослѣдствіи эта мнимая школа Платона отдалась самому крайнему *скептицизму*, совершенно не соотвѣтствовавшему ни духу, ни буквѣ Платоновыхъ воззрѣній. Первыми настоящими послѣдователями Платона должны быть признаны александрійскіе іудеи, какъ Филонъ, а затѣмъ новоплатоники.

Изданія сочиненій Платона. Первое печатное — Венеція 1513 г.; editio princeps, по которому цитируютъ Платона. — Stephanus (П., 1578); Bekker (Б., 1816 и сл.); Stallbaum (Лпц., 1821 и сл.; 2-е 1850 и сл.); K.-F. Hermann (Лпц., 1851 и сл.); Schanz (Лпц., 1875 и сл.). *Переводы.* Schleiermacher (Б., 1804 и сл.); Müller и Steinhart (Лпц., 1850 и сл.); Victor Cousin (П., 1875 и сл.); Jowett (Оксф., 1871); Bonghi Ferrai (Падуя, 1873) Русскіе: Карпова (весь Платонъ, кромѣ „Законовъ", СПБ. 1863 — 79); Скворцова („Ѳеэтетъ", „Менонъ" (М., 1867); Лебедева („Фэдонъ". Од., 1874).

Литература. Кромѣ уже указанныхъ, главнѣйшія сочиненія о Платонѣ и его философіи. Tennemann, „System der Platonischen Philosophie“ (Лейпцигъ, 1792—95); Chaignet, „La vie et les ecrits de Pl.“ (П., 1871); Fouillée, „La philosoph. de Pl.“ (2 изд., Парижъ, 1890); Susemihl, „Prodromus platonischer Forschungen“ (Геттинг., 1852); „Entwickelung der platonischer Philos.“ (Лпц., 1855—1860); Bonitz, „Platonische Studien“ (3 изд., Б., 1886 и сл.); Krohn, „Die platonische Frage“ (Галле, 1878 и сл.); Gomperz, „Zur Zeitfolge der Pl. Schriften“ (B., 1887); Pfleiderer, „Zur Lösung der Pl. Frage“ (Фрейб., 1888); Dümmler „Akademika“(Гиссенъ, 1889). Полныя обозрѣнія литературы—у Целлера въ „Исторіи греческой философіи“, и у Ибервега-Гейнце (1 т. 3-е изд,). Для текущей литературы см. „Archiv für Geschichte d. Philosophie („Jahresberichte“).

Плотинъ (204—269) — главный представитель новоплатонизма, родомъ изъ Ликополя въ Египтѣ, учился въ Александріи у Аммонія Саккаса, считающагося основателемъ новоплатонической философіи. Переселившись въ Италію (ок. 241 г.), Плотинъ становится извѣстнымъ учителемъ въ Римѣ, потомъ живетъ въ Кампаніи, гдѣ задумываетъ основать философскій монастырь, при поддержкѣ имп. Галліена, но это предпріятіе не удается. Всѣ элементы философіи Плотина находятся у Платона и Аристотеля (отчасти также у ново-пиѳагорейцевъ и стоиковъ), но Плотинъ свелъ эти элементы въ одно грандіозное и стройное міровоззрѣніе, которое, съ позднѣйшимъ дополненіемъ Прокла, составляетъ достойное завершеніе всей древней философіи. Свое ученіе Плотинъ изложилъ въ отдѣльныхъ трактатахъ (числомъ 54), которые собралъ его ученикъ Порфирій, раздѣлившій ихъ на 6 группъ, по 9 трактатовъ въ каждой (эннеады). Совершенное Первоначало или Божество понимается Плотиномъ не только какъ сверхчувственное, но и какъ *сверхмыслимое*, неопредѣляемое для разума и невыразимое для слова, *неизреченное* (ἄῤῥητον). Откуда же мы о немъ знаемъ? Плотинъ указываетъ два пути: отрицательный и положительный. Ища подлинно-божественнаго смутнымъ сначала стремленіемъ души, мы перебираемъ всякіе предметы, понятія и опредѣленія и находимъ, что все это не то, чего мы ищемъ; нашъ умъ ничѣмъ не удовлетворяется, ни на чемъ не можетъ остановиться; отсюда логическое заключеніе, что искомое находится выше или по ту сторону (ἐπέκεινα) всякаго опредѣленія, мысли и бытія; оно есть *сверхсу-*

щее (ὑπερούσιον), и мы логически-истинно познаемъ его, когда отрицаемъ отъ него всякое понятіе. Но въ насъ самихъ есть способность подниматься выше ума, или выступать изъ всякой опредѣленности. Въ такомъ умоизступленіи или *экстазъ* (ἔκστασις) мы дѣйствительно касаемся божества, имѣемъ общеніе съ нимъ или положительное знаніе о немъ. Благодаря этому мы понимаемъ, что необходимое отрицаніе у него всякихъ опредѣленій выражаетъ не отсутствіе въ немъ всего, а лишь превосходство его надъ всѣмъ. Оно понимается, такимъ образомъ, какъ нераздѣльное *единство* всего положительнаго или совершенное *благо.* Въ понятіи этого Единаго (τὸ ἕν) или абсолютнаго Блага (τὸ ἀγαθόν) уже содержится представленіе о *нисходящемъ* порядкѣ всего существующаго. Совершенное единство не можетъ быть ограниченіемъ; абсолютное благо не можетъ быть исключительнымъ или замкнутымъ въ себѣ. Оно необходимо есть избытокъ, изобиліе или выступленіе изъ себя. Если для ограниченнаго существа человѣческаго выступленія изъ себя къ Богу (экстазъ) есть *возвышеніе* надъ своею данною ограниченностью, то для Божества, обладающаго безконечнымъ совершенствомъ, какъ вѣчно даннымъ, или пребывающимъ, выступленіе изъ себя можетъ быть, наоборотъ, только *нисхожденіемъ.* Самый способъ этого нисхожденія выражается у Плотина лишь съ помощью образовъ, при чемъ его мысль заинтересована собственно тѣмъ, чтобы оградить Единое отъ всякаго представленія объ измѣненіи или умаленіи его абсолютнаго достоинства. Какъ источникъ наполняетъ рѣки, самъ ничего не теряя, какъ солнце освѣщаетъ темную атмосферу, нисколько не потемняясь само, какъ цвѣтокъ испускаетъ свой ароматъ, не становясь отъ этого безуханнымъ, такъ Единое изливается или излучается внѣ себя отъ избытка или изобилія своей совершенной полноты, неизмѣнно пребывая въ себѣ. Первое истеченіе, или изліяніе (эманація), или излученіе (радіація) Единаго есть *умъ* (Νοῦς), начальная двоица (ἡ ἀρχικὴ δυάς), т. е. первое различеніе въ Единомъ мысли (νόησις) и бытія (ὄν, οὐσία) или его саморазличеніе на мыслящаго и мыслимаго (νοητόν). Мысля о Единомъ, умъ опредѣляетъ его какъ большее мысли или какъ *сущее*; различая себя отъ него, умъ полагаетъ его какъ *пребывающее* (στάσις,) а себя — какъ внутреннее или чисто мысленное *движеніе* (κίνησις); предполагаетъ его какъ то же самое или тожество (ταυτότης), а себя — какъ его другое (ἑτερότης). Такимъ образомъ 10 аристотелевыхъ категорій сводятся у Плотина къ 5 основнымъ, имѣющимъ примѣненіе и въ умопостигаемой области.

Дѣйствіемъ ума нераздѣльная полнота Единаго расчленяется здѣсь на множественность идей, образующихъ мысленный міръ (κόσμος νοητός). Эти идеи не суть внѣшніе предметы, созерцаемые Умомъ, а его собственныя вѣчныя состоянія или положенія, его мысли о Единомъ во множественности или числѣ. Такимъ образомъ чрезъ идеи Умъ вѣчно обращается къ Единому, и самъ онъ въ дѣйствительности есть лишь это обращеніе (ἐπιστροφή). За этимъ первымъ кругомъ эманаціи, гдѣ Божество или Единое чрезъ Умъ различается въ себѣ и обращается на себя мысленно или идеально, слѣдуетъ его второе или реальное различеніе и обращеніе на себя, опредѣляемое живымъ движеніемъ *Души* (ψυχή). Душа не мыслитъ уже непосредственно Единое какъ свою внутреннюю предметность, а *стремится* къ Единому или желаетъ его какъ чего-то дѣйствительно отъ нея различнаго, къ чему она сама относится не какъ мыслимое только, но и реальное начало „другого" (θάτερον). Единое, умъ и душу Плотинъ обозначаетъ какъ „три начальныя ипостаси" (τρεῖς ἀρχικαὶ ὑποστάσεις), изъ которыхъ объясняется все положительное содержаніе вселенной. Душа есть вторая, существенная „двоица"—начало реальной множественности. Въ ней самой Плотинъ различаетъ двѣ основныя стороны — высшую и низшую душу: послѣднюю онъ называетъ *природой* (φύσις). Высшая душа обращена къ неподвижному созерцанію Единаго и есть собственно лишь живой и чувствующій субъектъ ума. Низшая душа обращена къ матеріи или не сущему, къ безпредѣльной *возможности* бытія. Какъ умъ мысленно расчленяется на множественность идей, образующихъ міръ умопостигаемый, такъ Душа разрождается во множествѣ душъ, наполняющихъ міръ реальный. Высшая душа рождаетъ боговъ и безплотныхъ звѣздныхъ (астральныхъ) духовъ, низшая душа или природа размножается въ демонскихъ, человѣческихъ, животныхъ и растительныхъ душахъ, сгущая для нихъ „небытіе" матеріи въ соотвѣтствующія тѣла, подлежащія обманчивой чувственности. Какъ свѣтъ и тепло по мѣрѣ удаленія отъ своего источника ослабѣваютъ и, наконецъ, исчезаютъ въ совершенномъ мракѣ и холодѣ, такъ эманаціи божественнаго свѣта и тепла—чрезъ умъ и душу—постепенно ослабѣваютъ въ природѣ, пока не доходятъ до полнаго отсутствія или лишенія (στέρησις) истины и блага въ матеріи, которая есть, слѣдовательно, *не сущее* и *зло*. Но если матерія или субстратъ видимаго міра имѣетъ такой чисто-отрицательный характеръ, то форма этого міра взята душою изъ высшаго идеальнаго космоса; съ этой

стороны и чувственный нашъ міръ разуменъ и прекрасенъ. Красота есть проникновеніе чувственнаго предмета его идеальнымъ смысломъ, есть ощутимость идеи. Нравственная задача состоитъ въ постепенномъ возвращеніи души отъ матеріальнаго или плотскаго чрезъ чувственное къ идеальному или умопостигаемому, а отъ него къ божественному—порядокъ прямо обратный нисхожденію Божества во вселенной. Въ полемикѣ Плотина противъ гностиковъ онъ настаиваетъ на постепенности возвращенія души къ Богу и на нравственныхъ условіяхъ этого процесса. „Безъ истинной добродѣтели, говоритъ онъ, Богъ есть пустое слово". Признавая аскетическую и практическую нравственность основнымъ условіемъ обожествленія, Плотинъ самый путь къ этой цѣли опредѣляетъ болѣе съ теоретической, эстетической и мистической сторонъ. Первый шагъ къ возвышенію надъ чувственностью есть безкорыстное отношеніе къ самой этой чувственности, какъ къ предмету познанія, а не вожделѣнія; второй шагъ есть отвлеченное мышленіе (напр. ариѳметическое, или геометрическое); болѣе высокій подъемъ дается, затѣмъ, любовью къ прекрасному ради ощущаемой въ немъ идеи (платоническій эросъ); еще выше поднимаетъ насъ чистое умозрѣніе (діалектика въ платоновомъ смыслѣ); послѣдній шагъ есть восхищеніе или экстазъ, въ которомъ нашъ духъ становится простымъ и единымъ какъ Божество, и, наконецъ, совпадаетъ и сливается съ нимъ. Такъ какъ высшая жизненная задача исчерпывается здѣсь возвращеніемъ единичной души къ Богу, то въ этомъ воззрѣніи нѣтъ мѣста для общественныхъ, политическихъ и историческихъ задачъ: все дѣло происходитъ между отдѣльнымъ лицомъ и „неизреченнымъ" абсолютомъ. Философія Плотина представляетъ собою завершеніе древняго умственнаго міра какъ съ положительной, такъ и съ отрицательной стороны. Древній міръ здѣсь слѣдуетъ принимать въ широкомъ смыслѣ, такъ какъ эллинизованный египтянинъ Плотинъ вобралъ въ свое ученіе не классическія только, но и восточныя духовныя стихіи. И въ этомъ послѣднемъ словѣ всего образованнаго язычества сказалась его общая граница съ полною ясностью. Весь идеалъ—*позади* человѣка. Абсолютное нисходитъ и изливается въ твореніи въ силу изобилія собственной природы, но безъ всякой *цѣли* для себя и для самого творенія. Низшій міръ, какъ царство матеріи или „не сущаго", противоположенъ Божеству и враждебенъ истинной природѣ человѣка; но человѣкъ никогда не побѣждаетъ этого міра, а можетъ только бѣжать изъ него съ пустыми руками въ лоно Божества. Идеалъ

единичнаго человѣка—не живая и свободная личность, „другъ Божій", а лишь отрѣшенный отъ міра созерцатель и аскетъ, стыдящійся, что имѣетъ тѣло; собирательный человѣкъ (общество) никогда не достигаетъ здѣсь предѣловъ человѣчества, онъ остается *городомъ*—созданіемъ желѣзной необходимости. Крайнему мистицизму теоріи, поглощающему личность, соотвѣтствуетъ абсолютизмъ римскаго государства, поглотившаго мѣстные города и націи, не возвысившись, однако, до настоящаго универсализма. Римская имперія оставалась лишь огромнымъ, безмѣрно разросшимся городомъ, который именно вслѣдствіе своей огромности теряетъ живой интересъ для своихъ гражданъ. Полнымъ отсутствіемъ такого интереса философія Плотина отличается даже отъ философіи Платона и Аристотеля. Сочиненія Плотина были вновь открыты Европою въ эпоху Возрожденія; появившись сперва по-латыни (въ перев. Марсилія Фицина, Флор. 1492), они впервые изданы по-гречески (и лат.) въ 1580 г. (въ Базелѣ); далѣе слѣдуетъ оксфордское изданіе 1835 г., парижское 1855, лейпцигское (Kirchhoff), 1856, берлинское (H. Müller) 1878—80, новѣйшее лейпцигское (Volkmann) 1883—4. Переводы: нѣм.—Миллера, фран.—Булье.

Литература. Кромѣ общихъ сочиненій объ александрійской философіи и новоплатонизмѣ, собственно о Плотинѣ—Kirchner, „Die Philos. des Plot." (Галле, 1854); H. v. Kleist., „Plotinische Studien" (Гейдельбергъ, 1883); Volkmann, „Die Höhe der antik. Aesthetik, oder Plot.'s Abhandlung v. Schönen" (Штетт. 1860); Brenning, „Die Lehre vom Shönen bei Plot." (Геттинг., 1864); Vitringa, «De egregio, quod in rebus corporeis constituit Plotinus, pulchri principio» (Амстерд., 1864); М. Владиславлева, «Философія Плотина» (СПб., 1868).

Сведенборгъ (Эммануилъ Svedenborg, 1688—1772)—ученый натуралистъ, впослѣдствіи духовидецъ и самый замѣчательный (послѣ Якоба Бема) теософъ новыхъ временъ, основатель донынѣ существующей въ разныхъ странахъ (особенно въ Англіи и Америкѣ) секты *сведенборгіанъ*. Отецъ его, Эсперъ Сведбергъ не подвергалъ сына никакому конфессіональному принужденію; лишь съ поступленіемъ въ упсальскій унив. молодой Сведенборгъ отчетливо познакомился съ главными ученіями протестантской ортодоксіи, которыя глубоко его возмутили. Въ особенности даровое искупленіе, оправданіе одною вѣрою безъ дѣлъ и предо-

предѣленіе къ спасенію и къ вѣчной погибели—догматы, преподававшіеся тогда въ разсудочной школьной формѣ, заслонявшей ихъ умозрительное и мистическое содержаніе, — показались прямому уму Сведенборга чистою нелѣпостью, оскорбительною для Божества. При такомъ мнѣніи онъ остался до конца, выражая его во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ съ нѣсколько наивнымъ негодованіемъ. Эти антипатіи Сведенборга къ принятой теологіи побудили его отдаться мірскимъ наукамъ—классическимъ языкамъ и литературѣ, математикѣ и естествознанію. Въ 1709 г. онъ представилъ на степень доктора философіи свое ученое изданіе сентенцій Сенеки и Публія Сирійца (Мима), съ примѣчаніями Эразма и греческимъ переводомъ Скалигера. Возвратясь изъ путешествія въ Англію, Голландію и Францію, онъ издалъ два сборника стихотвореній: „Ludus Heliconius, s. carmina miscellanea“ (1714) и „Camoena borea, s. favellae Ovidianis similes“ (1715). Не обладая поэтическимъ вдохновеніемъ, онъ писалъ правильными и изящными латинскими стихами. Въ 1716 г. онъ предпринялъ періодическое изданіе своихъ и чужихъ изслѣдованій и статей по естественнымъ наукамъ,—„Daedalus hyperboreus“ (6 т.). Карлъ XII назначилъ его ассессоромъ горной коллегіи и поручилъ ему, вмѣстѣ съ инженеромъ Польгемомъ, сооружавшуюся тогда систему каналовъ и шлюзовъ, соединяющихъ Стокгольмъ съ Готенборгомъ. Въ связи съ этимъ Сведенборгъ изобрѣлъ особую машину съ цилиндрами, при помощи которой перевезена была шведская артиллерія подъ стѣны той норвежской крѣпости, во время осады которой былъ убитъ Карлъ XII. Королева Ульрика-Элеонора возвела семью Сведберговъ въ высшее сословіе, съ правомъ на фамилію Сведенборгъ, принадлежавшую другой, болѣе знатной линіи ихъ рода. Между 1717 и 1719 гг. Сведенборгъ издалъ ученые труды: по алгебрѣ и о способахъ опредѣлить долготу мѣстъ чрезъ наблюденія надъ луной; о десятичной системѣ мѣръ и денежныхъ знаковъ; о бо́льшей высотѣ морскихъ приливовъ въ древнія времена; о движеніи и положеніи земли и планетъ. Эти научныя работы не заслоняли въ немъ интереса нравственно-религіознаго, и онъ тогда же кратко формулировалъ пять основныхъ правилъ доброй жизни, которыя постоянно переписывалъ для напоминанія: 1) часто читать Слово Божіе и размышлять о немъ; 2) во всемъ полагаться на волю Божественнаго Провидѣнія; 3) во всемъ соблюдать требованія приличія; 4) имѣть всегда чистую совѣсть; 5) вѣрно исполнять обязанности своей публичной службы и стараться во всемъ быть

полезнымъ обществу. Какъ членъ шведскаго сейма, Сведенбергъ неутомимо работалъ надъ самыми трудными практическими задачами, особенно въ области финансовъ. Важность и практичность мѣръ, которыя онъ предлагалъ по этимъ вопросамъ въ своихъ запискахъ сейму, признавалась знатоками еще полвѣка спустя. Съ служебными трудами связано его сочиненіе о пониженіи и повышеніи цѣнности монетъ въ Швеціи (1722). Послѣ основательнаго изслѣдованія отечественныхъ рудниковъ, онъ съ той же цѣлью путешествовалъ въ Германіи (1721—22). Въ это время изданы имъ въ Амстердамѣ и Лейпцигѣ (по-лат.) слѣдующіе труды: „О началахъ натуральной философіи“, „Наблюденія и открытія касательно желѣза и огня“, „Новая метода для опредѣленія географическихъ долготъ на землѣ и морѣ“, „Искусство строить доки и новая метода для устройства плотинъ“, „Искусство опредѣлять механическую силу кораблей“, „Разныя наблюденія надъ минералами, огнемъ и расположеніемъ горъ“, „О сталактитахъ Бауманова грота“. Эти, какъ и послѣдующіе научные труды Сведенборга, отличаются, по отзывамъ спеціалистовъ, богатствомъ собранныхъ фактовъ, стремленіемъ возвести эти факты къ общимъ и окончательнымъ принципамъ и очевидною полезностью указываемыхъ приложеній. Въ 1733—36 гг. онъ вновь путешествовалъ въ Богеміи и Германіи, гдѣ издалъ свои „Opera philosophica et mineralia“. Первый ихъ томъ содержитъ, послѣ установленія общихъ философскихъ принциповъ (при чемъ Сведенборгъ примыкаетъ къ Лейбнице-Вольфовскому раціонализму), самостоятельныя рѣшенія частныхъ вопросовъ научной космогоніи. Съ этой стороны трудъ Сведенборга сохраняетъ доселѣ важное значеніе въ исторіи науки. Знаменитый химикъ Дюма, въ своихъ лекціяхъ по химической философіи, называетъ Сведенборга настоящимъ творцомъ кристаллографіи. Другіе ученые отмѣтили у Сведенборга предваренія теорій Дальтона и Берцеліуса. Прежде Гершеля Сведенборгъ открылъ мѣсто нашей солнечной системы въ млечномъ пути и раньше Лагранжа показалъ, что отклоненія планетныхъ орбитъ имѣютъ свойство чрезъ опредѣленные промежутки времени возвращаться къ нормѣ. Два другіе тома содержатъ рядъ спеціальныхъ трактатовъ по минералогіи. Изданіе „Opera“ доставило Сведенборгу широкую знаменитость въ ученомъ мірѣ; онъ былъ избранъ въ почетные члены петербургской академіи наукъ. Въ 1734 г. Сведенборгъ издаетъ въ Дрезденѣ „Prodromus philophiae rationalis“, гдѣ трактуетъ о безконечности—противъ Де-

карта, о цѣли въ природѣ — противъ Бэкона, и о связи между тѣломъ и душою — противъ Лейбница съ его „предустановленною гармоніей“. Собственныхъ положительныхъ взглядовъ по этимъ тремъ вопросамъ Сведенборгъ здѣсь не излагаетъ систематически, между прочимъ потому, что для окончательнаго рѣшенія третьяго вопроса онъ чувствовалъ надобность въ спеціальномъ изученіи органическаго міра и особенно животнаго царства. Въ 1736 г. Сведенборгъ предпринимаетъ опять путешествіе въ Голландію, Бельгію, Францію и Италію, во время котораго усиленно занимается физіологіей и особенно анатоміей. Результаты своихъ трудовъ онъ излагаетъ въ двухтомномъ сочиненіи *объ экономіи животнаго царства* (1741). Въ 1744 г. онъ издаетъ (въ Гагѣ и Лондонѣ) три тома другого сочиненія *о животномъ царствѣ*, сохранившаго свое значеніе и черезъ 100 лѣтъ, когда одинъ изъ ученыхъ членовъ лондонскаго медицинскаго общества издалъ его англ. переводъ. Въ обоихъ біологическихъ сочиненіяхъ Сведенборгъ не касается систематики и описанія животныхъ; къ зоологіи въ общепринятомъ смыслѣ они вовсе не относятся. Сведенборгъ беретъ животное царство или зоологическую ступень мірозданія въ ея высшемъ и нормальномъ представителѣ—человѣкѣ, и предметъ этихъ двухъ его сочиненій можетъ быть точно обозначенъ, какъ *морфологія и механическая физіологія человѣческаго организма*. Самъ авторъ считалъ свой обширный трудъ лишь подготовительнымъ; не дѣлая никакихъ новыхъ открытій, онъ вездѣ опирался на послѣднія до него научныя пріобрѣтенія. Но въ то время, какъ Сведенборгъ замышлялъ новое, болѣе самостоятельное сочиненіе по біологіи, для рѣшенія философскаго вопроса о связи душевной и тѣлесной сторонъ человѣческаго организма, въ его собственномъ организмѣ произошла замѣчательная душевно-тѣлесная перемѣна, открывшая для него новое, религіозное поприще, съ которымъ преимущественно связано его имя въ потомствѣ. Въ 1745 г. (достигнувъ того самаго возраста, въ которомъ впослѣдствіи Кантъ создалъ свою „Критику чистаго разума“—57 лѣтъ) Сведенборгъ находился въ Лондонѣ. Для обѣда онъ ходилъ въ одну таверну, имѣя тамъ въ своемъ распоряженіи особую комнату, гдѣ онъ могъ спокойно отдаваться уединеннымъ размышленіемъ. Однажды, будучи голоденъ, онъ ѣлъ болѣе обыкновеннаго и вдругъ увидѣлъ, что комната стала наполняться туманомъ, а на полу появилось множество разныхъ гадовъ. Туманъ перешелъ въ густую тьму; когда она разсѣялась, гадовъ

больше не было, а въ углу комнаты Сведенборгъ увидѣлъ сидящаго человѣка, окруженнаго яркимъ сіяніемъ и грозно сказавшаго ему: „Не ѣшь такъ много!“ Тутъ Сведенборгъ потерялъ зрѣніе; когда оно стало понемногу возвращаться, онъ увидалъ себя одного и въ большемъ испугѣ поспѣшилъ домой, гдѣ провелъ ночь и слѣдующій день въ размышленіи и ничего не ѣлъ. На другую ночь человѣкъ въ сіяніи явился опять, одѣтый въ красную мантію, и сказалъ ему: „Я Богъ, Господь, Творецъ и Искупитель. Я избралъ тебя, чтобы объяснить людямъ внутренній и духовный смыслъ писаній. Я буду диктовать тебѣ то, что ты долженъ писать“. Послѣ того Сведенборгъ почувствовалъ, что открылись глаза внутренняго его человѣка, и съ тѣхъ поръ онъ сталъ, не перемѣняя внѣшняго мѣста, переноситься духомъ въ небо, адъ и (промежуточный) міръ духовъ, гдѣ видѣлся и бесѣдовалъ со многими извѣстными ему лицами, частью недавно, а частью и давно умершими. По возвращеніи въ Швецію, Сведенборгъ отказался отъ службы и отъ естественно-научныхъ занятій, чтобы отдаться исключительно своему новому призванію. При непрерывномъ внушеніи свыше, какъ ему казалось, онъ написалъ свое основное теософское сочиненіе: „Arcana Coelestia“. (Лондонъ, 1749—56). Содержаніе обозначено въ заглавіи: „Небесныя тайны, находящіяся въ Св. Писаніи, или въ Словѣ Господа, съ диковинами видѣнными, (Сведенборгомъ) въ мірѣ духовъ и въ небѣ ангеловъ“. Форма сочиненія—непрерывный подробнѣйшій комментарій двухъ первыхъ книгъ Пятикнижія (стихъ за стихомъ) по новому латинскому переводу, сдѣланному самимъ Сведенборгомъ съ еврейскаго текста (не будучи гебраистомъ, онъ еще въ молодости пріобрѣлъ нѣкоторое знакомство съ евр. яз.). Методъ толкованія — чисто-аллегорическій, отличающійся отъ такого же у церковныхъ писателей лишь своею прямолинейностью и однообразіемъ. Сведенборгъ различаетъ принципіально въ текстѣ три смысла— историческій или буквальный, духовный и небесный; но на дѣлѣ проводится лишь противоположеніе между внѣшнимъ, или натуральнымъ, и внутреннимъ, или духовнымъ (въ широкомъ значеніи) смыслами, и задача толкованія—показать внутренній смыслъ каждаго стиха и каждаго слова Библіи. Такое отношеніе къ свящ. тексту связано у Сведенборга съ его теоріей *соотвѣтствій* (correspondentiae), по которой всѣмъ предметамъ и качествамъ въ мірѣ натуральномъ есть что-нибудь соотвѣтствующее въ мірѣ духовномъ. Къ указанію такого соотвѣтствія, для каждаго даннаго слу-

чая, и сводится, въ сущности, библейская экзегеза или, точнѣе, герменевтика Сведенборга. Такъ, напримѣръ, вездѣ, гдѣ въ текстѣ говорится о *камнѣ*, камняхъ, каменномъ, это относится по духовному смыслу къ вѣрѣ, вѣрности, или къ истинѣ со стороны ея твердости; *вода* также соотвѣтствуетъ истинѣ, но не со стороны твердости, а со стороны подлинности (источники), а также оживляющаго и очищающаго свойства; *кровь* и *вино*, уже связанныя естественнымъ соотвѣтствіемъ, по духовному смыслу соотвѣтствуютъ дѣятельнымъ категоріямъ — волѣ, любви, добру; разныя *млекопитающія* означаютъ различные душевные аффекты, чувства, страсти; *птицы* знаменуютъ мысли, при томъ птицы водяныя—мысли стремящіяся къ чистой научной истинѣ и т. д. Съ помощью такихъ аллегорій содержаніе двухъ первыхъ книгъ Библіи превращается въ изложеніе первоначальныхъ судебъ человѣчества или послѣдовательныхъ перемѣнъ въ его внутреннихъ духовныхъ состояніяхъ— эпохъ религіознаго упадка и возстановленія. Кромѣ этой своеобразной философіи исторіи въ „Arc. Coel.“ содержится еще двоякій матеріалъ: 1) по поводу того или другого текста авторъ излагаетъ догматически различные пункты открытаго ему истиннаго ученія и 2) каждая глава комментарія, безотносительно къ своему содержанію, сопровождается особымъ приложеніемъ, гдѣ Сведенборгъ разсказываетъ, что онъ видѣлъ и слышалъ въ состояніяхъ своего душевнаго раздвоенія, или открывшимися глазами и ушами своего внутренняго человѣка. Послѣ „Arc. Coel.“ Сведенборгъ издалъ рядъ сочиненій, въ которыхъ, съ постоянными ссылками на Библію и на соотвѣтствующіе §§ своего главнаго сочиненія, но уже не въ формѣ непрерывнаго комментарія, онъ излагалъ и разъяснялъ отдѣльныя стороны и пункты своего теософскаго ученія. Вотъ эти сочиненія, приблизительно въ хронологическомъ порядкѣ: „Clavis hieroglyphica“ (излож. теоріи соотвѣтствій, Л., 1757); „De telluribus“ (описаніе планетъ и ихъ жителей по наблюденіямъ Сведенборга, посѣщавшаго ихъ „въ духѣ“; Л., 1758); „О небѣ, адѣ и мірѣ духовъ“ (самое содержательное и любопытное сочин. Сведенборга; Л., 1758); „De ultimo judicio et de Babylon destructa“ (объясненіе XVIII гл. Апокалипсиса; Сведенборгъ утверждаетъ, что въ духовномъ мірѣ страшный судъ уже совершился въ 1757 году, и онъ его описываетъ какъ допущенный Богомъ свидѣтель; Л., 1758); „Equus albus“ (толков. XIX гл. Апокал.; Л., 1758); „De nova Jerusalem et doctrina ejus coelesti“ (толков. XXI гл. Апокал.; Л. 1758); „Doctrina nov. Jerus. de Domino“ (Амст., 1763),

„Doctr. n. J. de Scriptura Sacra“ (тоже); „Doctrina vitae“ (тоже), „Doctr. de fide“ (тоже); „De ultimo judicio“ (тоже), „Angelica Sapientia de divino amore et de divina Sapientia“ (тоже); „Angelica Sapientia de providentia divina“ (тамъ же 1764), „Apocalypsis revelata“ (Амстерд., 1766), „Deliciae Sapientiae de amore conjugali et voluptates insaniae de amore Scortatorio“ (тамъ же, 1768); „De commercio animae et corporis“ (Лонд., 1769; тамъ же и тогда же издана *автобіографія* Сведенборга, въ формѣ письма къ другу); „Expositio doctr. Ecclesiae novae“ (Амст., 1769); важное заключительное соч. Сведенборга.—„Vera christiana religio“ (3 т. Амст., 1771). Послѣ смерти С. изданы другое обширное истолков. Апокалипсиса—„Apocal. explicata“ (7 тт.), „Краткое изложеніе внутренняго смысла псалтири и всѣхъ пророч. кн. „Ветх. Зав.“, „Doctr. nov. Jer. de charitate“, „9 вопросовъ о Троицѣ, предлож. Гартлеемъ, и отвѣты Сведенборга“, „Вѣнецъ или приложеніе къ соч. объ истинной христ. религіи“. Изо всѣхъ этихъ многочисленныхъ томовъ можно извлечь одну своеобразную и стройную теософическую систему. Ученіе Сведенборга о предметахъ божественныхъ не имѣло никакихъ книжныхъ источниковъ. Даже въ Библіи находилъ онъ основанія для своихъ мыслей лишь подъ условіемъ того особаго толкованія, которое онъ давалъ свящ. текстамъ и которое изъ нихъ самихъ не вытекало. Богословскихъ и мистическихъ сочиненій онъ вовсе не читалъ. Въ области философіи, съ которою никакого историческаго знакомства онъ не обнаружилъ, онъ исходилъ исключительно изъ принциповъ апріорно-раціональнаго мышленія, а идеи тѣхъ философовъ, съ которыми онъ спорилъ или соглашался, очевидно, брались имъ изъ окружающей умственной атмосферы, а не изъ ихъ сочиненій. Въ произведеніяхъ его религіознаго періода теософія его является уже готовою, и онъ занятъ только ея разъясненіемъ и распространеніемъ. Огромное количество собственныхъ писаній Сведенборга, при его постоянныхъ, до конца жизни, путешествіяхъ, исключаетъ возможность сколько-нибудь систематическаго и многосторонняго чтенія.—Оригинальность теософскаго ученія Сведенборга не исключаетъ однако, существенныхъ аналогій между нимъ и другими извѣстными (намъ, но не ему) ученіями—именно нѣкоторыми системами гностицизма и особенно еврейскою каббалой. Сведенборгъ отвергаетъ понятіе Божества, какъ отвлеченнаго начала. Богъ вѣчно имѣетъ свою опредѣленную и существенную форму, которая есть форма человѣческаго тѣла. Богъ вѣчно существуетъ какъ Великій

человѣкъ, именно какъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, въ которомъ обитаетъ полнота Божества тѣлесно. Ученіе Сведенборга есть абсолютное христіанство, такъ какъ онъ предполагаетъ, что собственно или самостоятельно существуетъ только Христосъ, и больше ничего. Какимъ образомъ человѣкъ, и при томъ тѣлесный, можетъ быть абсолютнымъ существомъ? Или: какимъ образомъ безконечность можетъ вмѣщаться въ конечномъ? Этотъ вопросъ не имѣетъ смысла съ точки зрѣнія Сведенборга, ибо онъ раньше Канта понялъ и призналъ относительный, субъективный характеръ нашего пространства, времени и всего опредѣляемаго ими механическаго порядка явленій. Все это, по Сведенборгу, суть не реальности, а видимости (apparentia); дѣйствительныя же свойства и формы всякаго бытія, какъ математическія, такъ и органическія—т. е. все положительное и качественно опредѣленное—совершенно не зависятъ отъ внѣшнихъ условій своего явленія въ нашемъ мірѣ. Самъ этотъ міръ не есть что-нибудь безусловно-реальное, а лишь низшее „натуральное" состояніе человѣчества, отличающееся тѣмъ, что тутъ apparentia утверждаются или фиксируется какъ entia. Все положительное или качественное въ нашемъ мірѣ,—цвѣта и звуки, горы, моря и рѣки, камни, растенія и животныя,—существуютъ дѣйствительно, какъ независимые отъ своей кажущейся внѣшней причинности, истинная же ихъ причинность принадлежитъ духовному міру (въ широкомъ смыслѣ слова) или духовному состоянію человѣка, гдѣ она становится для всякаго очевидною, именно какъ прямая и непосредственная зависимость внѣшнихъ предметовъ отъ внутреннихъ душевныхъ состояній. Такъ, напримѣръ, если въ комъ-нибудь изъ духовнаго міра оскудѣетъ любовь и радость, то сейчасъ же перемѣняется соотвѣтственно его внѣшняя обстановка: онъ безъ какого-нибудь передвиженія обрѣтается одинокимъ въ мрачной гористой мѣстности, безводной и обнаженной отъ растительности. Если между двумя духовными существами возрастетъ взаимная внутренняя склонность, тѣмъ самымъ они тутъ же и наружно станутъ сближаться между собою и сразу очутятся вмѣстѣ, какъ-бы великимъ ни представлялось передъ тѣмъ разстояніе между ними. Такимъ образомъ Сведенборгъ различаетъ два способа являемаго бытія: истинный, или дѣйствительный, по которому внѣшняя предметность создается своимъ соотвѣтствіемъ внутреннему состоянію,—и кажущійся или ложный способъ бытія, при другомъ или даже обратномъ отношеніи. Матеріи, какъ самостоятельнаго бытія, по Сведенборгу вовсе не существуетъ, а не-

зависимость матеріальныхъ явленій отъ ихъ духовныхъ причинъ и цѣлей есть лишь обманчивая видимость субъективнаго происхожденія. Истинно и дѣйствительно есть только универсальный Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ и Его царство, т. е. совокупность человѣческихъ существъ, извнутри опредѣляемыхъ въ своей сущности и своемъ существованіи отношеніемъ ихъ воли къ тому добру и ихъ ума къ той истинѣ, которыя воплощены въ І. Хр.,— а наружно выражающихъ свое бытіе въ мірѣ формъ, связанныхъ между собою по принципу соотвѣтствій. Съ точки зрѣнія основного качества, именно нравственнаго, вся совокупность человѣческихъ существъ различается на три главныя области бытія: 1) *небеса* или міръ ангеловъ (въ широкомъ смыслѣ), т. е. людей, положительнымъ образомъ опредѣлившихъ свою земную жизнь любовью къ Богу и къ ближнему; по смерти они становятся ангелами, и изъ ихъ совокупности образуется собственное тѣло Великаго Человѣка, т. е. І. Хр.; 2) *адъ*, населяемый людьми, жизнь которыхъ опредѣлилась господствующею любовью къ себѣ и къ міру, т. е. къ внѣшности и суетѣ; по смерти такіе люди становятся злыми духами, которыхъ Сведенборгъ раздѣляетъ на два разряда: *дьяволы* въ тѣсномъ смыслѣ, коихъ дурное качество выражается преимущественно въ лживости и враждѣ къ истинѣ—и *сатаны*, одержимые прямою злобою и враждою къ добру, какъ такому; и тѣ, и другіе имѣютъ фантастическія и уродливыя тѣла, соотвѣтствующія ихъ внутреннему содержанію; 3) *промежуточный міръ духовъ* (въ спец. смыслѣ), состоящій изъ людей, которые умерли, не опредѣлившись окончательно въ томъ или другомъ направленіи; по смерти они подвергаются усиленному воздѣйствію спасительныхъ ангеловъ и соблазняющихъ дьяволовъ, пока не примкнутъ рѣшительно къ той или другой сторонѣ. Такія развязки духовной борьбы происходятъ или единично, или собирательно, при концѣ міровыхъ періодовъ—въ видѣ общихъ судовъ, на которыхъ является самъ Господь; при одномъ изъ такихъ судовъ въ 1757 г. (заключившемъ періодъ историческаго христіанства) присутствовалъ Сведенборгъ и подробно описалъ его.— Весьма оригинально въ теософіи Сведенборга, что онъ не признаетъ до-человѣческаго и сверхчеловѣческаго происхожденія ангеловъ и демоновъ, а видитъ въ нихъ лишь эволюцію человѣка въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ, такъ что и до смерти каждый человѣкъ есть уже въ сущности или ангелъ, или діаволъ, и тотъ, у кого, какъ у Сведенборга, открылось духовное зрѣніе,

можетъ это ясно различать. Такимъ образомъ источникъ или разсадникъ (Seminarium) неба и ада есть земное или натуральное человѣчество, которое, по Сведенборгу, населяетъ не только нашу, но и другія планеты, или земли; эти жители планетъ суть натуральные люди разнаго качества, которые, какъ и мы, послѣ смерти становятся духами небесными или адскими. Впрочемъ, сообщенія Сведенборга о посѣщеніяхъ этихъ планетъ его „внутреннимъ человѣкомъ" и о его бесѣдахъ съ ихъ жителями, несмотря на всегдашнюю разсудительность его изложенія, имѣютъ по существу бредовой характеръ.—Вообще ученіе Сведенборга не даетъ яснаго и опредѣленнаго отвѣта на философскій вопросъ о первоначальномъ и общемъ происхожденіи земного, натуральнаго или внѣшняго міра и о его метафизической связи съ подлинно-сущимъ—универсальнымъ человѣкомъ; теософской космологіи и космогоніи мы у него не находимъ, а видимъ въ этомъ пунктѣ лишь невольныя колебанія между безотчетнымъ реализмомъ естествоиспытателя и прямолинейнымъ идеализмомъ (отрицаніемъ всякаго матеріальнаго бытія), въ родѣ того, который принципіально защищался Берклеемъ. Болѣе отчетлива *антропологія* Сведенборга. Человѣкъ по естеству (essentia у Сведенборга=esse) трехсоставенъ, но не въ механическомъ, а въ органическомъ смыслѣ, представляя въ своемъ существованіи (existentia) послѣдовательное раскрытіе трехъ главныхъ степеней: 1) *натуральной*, раскрывающейся при рожденіи и господствующей до возраста разумѣнія, 2) *раціональной*, отъ пробужденія разума и совѣсти и—у большинства людей—до смерти, и 3) *духовной*, обыкновенно раскрывающейся лишь по смерти, при переходѣ въ міръ духовъ, но у нѣкоторыхъ, какъ у самого Сведенборга, предварительно проявляющейся и при жизни. Естественная трехсоставность или трехстепенность всякаго человѣка не предрѣшаетъ нравственнаго его свойства и судьбы. Всякій человѣкъ на первой, натуральной степени *предрасположенъ* и къ добру, и ко злу; на второй, раціональной, онъ *выбираетъ* между этими двумя направленіями; на третьей, духовной, онъ уже является *рѣшительно* или какъ добрый, или какъ злой духъ. Дѣло осложняется, однако, тѣмъ, что всякій человѣкъ до своего окончательнаго превращенія въ ангела или въ бѣса находится постоянно между двумя противоположными *вліяніями* (influxus) — хорошимъ или небеснымъ, идущимъ отъ Бога, чрезъ ангеловъ, и дурнымъ или адскимъ, идущимъ отъ злыхъ духовъ. Рѣшая возникающій

тутъ вопросъ о свободѣ воли, Сведенборгъ старался оградиться отъ фатализма указаніемъ на неизбѣжную психологическую иллюзію, по которой мы должны считать дѣйствія, совершаемыя чрезъ насъ силою божественнаго или адскаго вліянія, за совершенныя какъ бы (quasi) нами самими, признавая, однако, что все добро въ нашихъ дѣйствіяхъ идетъ отъ Бога. Сущность нравственнаго добра, по Сведенборгу, состоитъ въ любви къ Богу и къ ближнему, а нравственнаго зла—въ любви къ своей самости (proprium) и къ міру, т. е. къ внѣшнимъ предметамъ самимъ по себѣ, отдѣльно отъ ихъ истинныхъ цѣлей. Нравственное ученіе Сведенборга было теологически безупречно (по отзыву, между прочимъ, московскаго митрополита Филарета), но философскаго рѣшенія спора между фатализмомъ и свободой онъ не далъ. Вообще въ свой религіозный періодъ Сведенборгъ воздержался отъ самодѣятельнаго мышленія, записывая лишь явленія своего духовидѣнія и тѣ мысли, которыя онъ считалъ прямо внушенными или диктованными ему свыше. Въ области собственно теологіи особенно замѣчательна у Сведенборга его замѣна Троицы однимъ Христомъ. Чуждый греческой философіи и всякой діалектики, умъ сухой и трезвый, съ формально-разсудочными пріемами мышленія, Сведенборгъ не понималъ умозрительныхъ основъ церковнаго догмата и видѣлъ въ немъ простое трехбожіе, которое его возмущало. Прямыя возраженія его, основанныя на такомъ непониманіи, не выходятъ изъ предѣловъ грубо-раціоналистической полемики и нисколько не интересны. Но, стоя все-таки на положительно христіанской (библейской) точкѣ зрѣнія и признавая Христа универсальнымъ средоточіемъ, Сведенборгъ перенесъ внутрь Его ту троичность въ Божествѣ, которая несомнѣнно указывается въ священныхъ текстахъ. 1) Въ единомъ Богѣ І. Хр. Сведенборгъ различаетъ: Божественное какъ такое (Divinum), Божественно-человѣческое или Божественно-раціональное (D.-humanum, s. D. rationale) и Божественно-природное (D.-naturale). 2) Въ явленіи Христа эта внутренняя троичность обозначается какъ совершенная сущность Божества—Отецъ, какъ совершенная человѣческая форма его — Сынъ, и какъ совершенная дѣйствительность, или живое дыханіе его въ той небесной атмосферѣ или аурѣ (aura), которая исходитъ изъ Христа и окружаетъ его—Духъ Святой. Сущность воплощенія, по Сведенборгу, состояла въ томъ, что божественно-природный элементъ въ Христѣ (его Divinum naturale) вошелъ въ нашъ земной міръ, облекшись природно-человѣ-

ческимъ, а затѣмъ раціонально-человѣческимъ элементами Іисуса. Цѣль воплощенія — въ томъ, чтобы божественное получило ощутительную дѣйствительность въ нашемъ земномъ мірѣ, а также и въ мірѣ земныхъ духовъ, и чтобы небесная атмосфера Христа могла изгнать отсюда умножившихся злыхъ духовъ, которые въ это время наваждали (infestabant) нашъ міръ; дѣло Христа было, по Сведенборгу, не формальнымъ актомъ искупленія и оправданія человѣка, а реальнымъ столкновеніемъ небесъ и ада въ земномъ человѣчествѣ и возстановленіемъ нарушеннаго равновѣсія между силами добра и зла. Для самого Христа земная жизнь Его была процессомъ постепеннаго совлеченія земныхъ оболочекъ, нужныхъ предварительно для выработки Его чисто-человѣческаго существа (ens rationale), которое само становится адекватною оболочкою Его Божества. Въ *воскресеніи* Христосъ сталъ ощутимъ вполнѣ реально для раскрывшихся въ Его ученикахъ органовъ чувствъ ихъ внутренняго или духовнаго человѣка. Второго пришествія Христа и всеобщаго суда живыхъ и мертвыхъ Сведенборгъ не признавалъ. Для характеристики (по формѣ и содержанію) теософическихъ объясненій Сведенборга въ области эсхатологіи можетъ всего лучше служить слѣдующій разсказъ изъ его „Memorabilia“ (прилож. къ „Arc. Coel.“): „Въ это время мой внутренній человѣкъ находился въ среднихъ небесахъ, въ сердечной области Господа, въ лѣвомъ желудочкѣ, который составляется изъ обществъ такихъ ангеловъ, что любятъ истину, поколику она есть добро (amant verum quoad bonum). При этомъ я почувствовалъ сильное вліяніе ихъ на мое сердце, проходившее черезъ него въ мой мозгъ, и у меня явилась мысль: какимъ образомъ возможно, чтобы благость Господа допускала бѣсамъ вѣчно оставаться въ аду? Только-что я это помыслилъ, какъ одинъ изъ ангеловъ праваго подсердія чрезвычайно быстро низринулся въ сѣдалищную область великаго Сатаны и извлекъ оттуда, по внушенію отъ Господа, одного изъ самыхъ дурныхъ бѣсовъ, чтобы доставить ему небесное блаженство. Но мнѣ было дано видѣть, что по мѣрѣ того, какъ ангелъ восходилъ къ небеснымъ сферамъ, его плѣнникъ мѣнялъ гордое выраженіе своего лица на страдающее, и тѣло его чернѣло; когда же онъ, несмотря на свое сопротивленіе, былъ вовлеченъ въ среднія небеса, то съ нимъ сдѣлались страшныя конвульсіи, онъ всѣмъ своимъ видомъ и движеніями показывалъ, что испытываетъ величайшія и нестерпимыя муки; когда же онъ прибли-

зился къ сердечной области небесъ, то языкъ его вышелъ далеко наружу, какъ у очень уставшаго и жаждущаго пса, а глаза лопнули, какъ отъ жгучаго жара. И мнѣ сдѣлалось его жалко, и я взмолился Господу, чтобы велѣлъ ангелу отпустить его. И когда, по соизволенію Господа, онъ былъ отпущенъ, то бросился внизъ головою съ такою стремительностью, что я могъ видѣть только, какъ мелькнули его чрезвычайно черныя пятки. И тогда мнѣ было внушено: пребываніе кого-нибудь въ небесахъ или въ аду зависитъ не отъ произвола Божія, а отъ внутренняго состоянія самого существа, и перемѣщеніе по чужой волѣ изъ ада въ небеса было бы такъ же мучительно для перемѣщаемыхъ, какъ переселеніе изъ небесъ въ адъ... И такимъ образомъ я понялъ, что вѣчность ада для тѣхъ, кто находитъ въ немъ свое наслажденіе, одинаково соотвѣтствуетъ какъ премудрости, такъ и благости Божіей". Послѣ 1745 г. Сведенборгъ, измѣнивъ характеръ своихъ занятій, не измѣнялъ образа жизни, часто путешествовалъ, останавливаясь преимущественно въ Лондонѣ и Амстердамѣ для печатанія своихъ религіозныхъ сочиненій, которыя онъ щедро разсылалъ разнымъ лицамъ и учрежденіямъ. Извѣстные разсказы о нѣкоторыхъ особыхъ случаяхъ ясновидѣнія и духовидѣнія Сведенборга (пожаръ въ Стокгольмѣ, сообщеніе важныхъ тайнъ умершими лицами), хотя и ссылаются на устныя и письменныя показанія высокихъ особъ, но не имѣютъ достаточно точныхъ и документальныхъ удостовѣреній и несвободны отъ противорѣчій въ подробностяхъ. Обычныя сношенія Сведенборга съ разными сферами загробной жизни, въ виду его правдиваго и серьезнаго характера, имѣютъ полную субъективную достовѣрность, оцѣнка же ихъ реальнаго значенія зависитъ отъ общихъ точекъ зрѣнія. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ самъ Сведенборгъ несомнѣнно впадалъ въ оцѣнку ошибочную. Въ послѣдніе годы жизни Сведенборгъ испыталъ гоненіе отъ шведскаго духовенства, раздраженнаго его рѣзкою критикой протестантскихъ догматовъ. Въ 1769 г. на сеймѣ шла рѣчь о необходимости признать Сведенборга помѣшаннымъ и лишить свободы. Чины духовнаго сословія, предводимые племянникомъ Сведенборга, епископомъ Филеніусомъ, постановили секвестровать его книги, а два его послѣдователя, члены консисторіи, были преданы суду. Одинъ изъ нихъ, д-ръ теол. Бейеръ, издалъ защитительную декларацію, а самъ Сведенборгъ—меморію и апелляцію къ тремъ университетамъ королевства. Вслѣдствіе общаго уваженія къ Сведенборгу и

заступничества короля, дѣло, перешедшее въ сенатъ, было прекращено. Въ 1770 г. Сведенборгъ отправился въ свое послѣднее путешествіе. Заболѣвъ въ Лондонѣ, онъ болѣе недѣли спалъ, не просыпаясь. По пробужденіи онъ предсказалъ день своей смерти, на вопросъ одного англійскаго друга торжественно засвидѣтельствовалъ свое убѣжденіе въ правдѣ всего, что писалъ, и умеръ, принявъ св. причастіе отъ шведскаго пастора. *Сведенборгіане.* Въ 80-хъ годахъ XVIII вѣка основалась въ Лондонѣ особая сведенборгіанская церковь („Новаго Іерусалима"), которая скоро стала распространяться по Великобританіи и Америкѣ. Къ концу XIX в. насчитывалось сведенборгскихъ общинъ 81 въ соед. королевствахъ и 116 въ Соед. Штатахъ Сѣв. Америки. Для распространенія книгъ Сведенборга и о немъ основано въ 1810 г. S.-Society. Въ Германіи, Франціи, Швеціи находятся спорадическія группы послѣдователей Сведенборга, также и въ Россіи до послѣдняго времени (сюда принадлежали извѣстный писатель В. И. Даль и отчасти проф. московскаго унив. П. Д. Юркевичъ).

Литература. Теософическія сочиненія Сведенборга въ теченіе XIX в. издавали на англ. языкѣ Clowes и Mather, на франц.—Le Boy des Guays, на нѣм.—Tafel; по-русски издана только книга *О небѣ и адѣ* (перев. А. Н. Аксакова, Лпц., 1860). Тафель издалъ документы относительно жизни и характера Сведенборга (Тюбингенъ, 1839—42). См. его же, „Abriss von S.s Leben" (1845); Brickmann, „Die Lehre der neuen Kirche" (2 изд., Баз., 1880); біографіи Сведенборга—Schaarschmidt (Эльберфельдъ, 1862), Matter (П, 1863), White (2 изд., Л., 1874), Wilkinson (Л., 1849), Paxton Hood (Л., 1854). Новѣйшія соч.: Rev. Sam. Warren, „Compendium of the Theological writings of E. S." (Л., 1855); Edm. Swift, „Manual of the doctrines of the New Church"; Noble, „Appeal etc.". Для сведенборгіанства см. Robert Hindmarsh, „Rise and Progress of the New Jerusalem Church in Engl., Amer. and other parts" (Л., 1861). Критическія соч. о Сведенборгѣ: Görres, „E. S.; seine Visionen u. s. Verhältniss zur Kirche" (1827). Изъ крупныхъ свѣтскихъ писателей Сведенборгомъ занимались Бальзакъ, въ своемъ романѣ „Séraphitus-Séraphita", и Эмерсонъ (статья „The Mystic", въ его „Representative men", 1850). Своеобразное видоизмѣненіе ученія Сведенборга далъ Thomas Lake Harris, основатель особой общины—The brotherhood of the New Life, въ Сѣв. Америкѣ.

III. Русская литература.

Жемчужниковъ (Александръ Михайловичъ)--лирическій поэтъ, сатарикъ и юмористъ; род. въ 1821 г., кончилъ курсъ въ училищѣ правовѣдѣнія, служилъ въ сенатѣ и участвовалъ въ сенатскихъ ревизіяхъ Орловской и Калужской губ. и таганрогскаго градоначальства; позже былъ помощникомъ статсъ-секретаря государственнаго совѣта. Въ 1858 г. вышелъ въ отставку и жилъ въ Калугѣ, Москвѣ и за границей; послѣдніе годы живетъ въ деревнѣ.— Преобладающій элементъ въ поэзіи Жемчужникова—искреннее, глубоко прочувствованное и мѣтко выраженное негодованіе на общественную ложь; Жемчужниковъ представляетъ крайне рѣдкій въ наше время примѣръ истиннаго патріота, болѣзненно чувствующаго дѣйствительное зло своей родины и желающаго ей настоящаго добра. Ходячая ложь, подмѣнивающая патріотизмъ грубымъ національнымъ самомнѣніемъ и шовинизмомъ, безпощадно обличается въ сатирахъ Жемчужникова. Въ одной изъ нихъ, описавши оборваннаго пьяницу, молящагося на церковной паперти въ первый день Великаго поста, поэтъ вспоминаетъ о другомъ „грѣховодникѣ“:

„О, торжествующій межъ нами,
Покрытъ и срамомъ и грѣхами,
Нашъ современникъ не таковъ?
Онъ, гордо лобъ закинувъ мѣдный,
Предъ алтаремъ отчизны бѣдной
Священнодѣйствовать готовъ“.

Въ другомъ стихотвореніи (памятникъ Пушкину) Жемчужниковъ такъ обращается къ лже-патріотамъ:

„Вы всѣ, въ комъ такъ любовь къ отечеству сильна,
Любовь, *которая все лучшее въ немъ губитъ*—
И хочется сказать, что въ наши времена
Тотъ честный человѣкъ, кто родину не любитъ“.

Въ истинномъ патріотизмѣ нѣжная любовь къ родинѣ неразлучна съ жгучею ненавистью къ ея дѣйствительнымъ врагамъ:

„О, этотъ видъ, о, эти звуки!
О, край родной, какъ ты мнѣ милъ!
Отъ долговременной разлуки
Какія радости и муки
Въ моей душѣ ты пробудилъ!
Твоя природа такъ прелестна,
Она такъ скромно-хороша!
Но намъ, сынамъ твоимъ, извѣстно,
Какъ на твоемъ просторѣ тѣсно
И въ узахъ мучится душа..."

Обрисовавъ нѣсколькими мѣткими чертами виновниковъ этихъ мукъ, нашихъ внутреннихъ общественныхъ враговъ, поэтъ заключаетъ:

„И отвращенія, и злобы
Исполненъ къ нимъ я съ давнихъ лѣтъ;
Они—„повапленные" гробы...
Лишь настоящее прошло бы
А тамъ—имъ будущаго нѣтъ".

Несмотря на преобладаніе у Жемчужникова патріотической сатиры, въ его поэзіи много чистаго лиризма. Изъ основныхъ мотивовъ лирики особенно сильно у него чувство *природы*. Въ *любви* поэзія Жемчужникова отмѣтила только моментъ первой встрѣчи („Странно! мы почти что незнакомы") и скорбь послѣдней разлуки; любовное чувство является здѣсь въ прозрачной чистотѣ, безъ малѣйшей эротической примѣси, которой не чужды даже любовные мотивы у Тютчева.—Вообще лирическія стихотворенія Жемчужникова, хотя, къ сожалѣнію, немногочисленныя, такъ же оргинальны, какъ и его сатира, и займутъ свое неотъемлемое почетное мѣсто въ русской поэзіи.—Вмѣстѣ съ гр. А. К. Толстымъ и своимъ братомъ В. М., Жемчужниковъ былъ „непремѣннымъ членомъ" при созданіи Кузьмы Пруткова и недавно выпустилъ третье изданіе его „Сочиненій". Собственныя стихотворенія А. М. Жемчужникова, печатавшіяся въ разныхъ журналахъ, изд. отдѣльно въ 1892 г., съ портретомъ и автобіографическомъ очеркомъ.

Леонтьевъ (Константинъ Николаевичъ, 1831—91)—публицистъ и повѣствователь, оригинальный и талантливый проповѣдникъ крайне-консервативныхъ взглядовъ; изъ калужскихъ помѣщиковъ, учился медицинѣ въ московскомъ университетѣ, былъ въ крымскую кампанію военнымъ врачемъ, потомъ домашнимъ и сельскимъ въ Нижегородской губ. Послѣ краткаго пребыванія въ Петербургѣ, поступилъ въ азіатскій дп. М. Ин. Дѣлъ и 10 лѣтъ (1863—73)

прожилъ въ Турціи, занимая различныя консульскія должности (на о. Критѣ, въ Адріанополѣ, Тульчѣ, Янинѣ, Зицѣ и Салоникахъ). Выйдя въ отставку, провелъ болѣе года на Аѳонѣ и затѣмъ вернулся въ Россію, гдѣ жилъ большею частью въ своей деревнѣ. Въ 1880 г. былъ помощникомъ редактора „Варшавскаго Дневника", кн. Н. Голицына, потомъ былъ назначенъ цензоромъ въ Москву. Въ 1887 г. опять вышелъ въ отставку, поселился въ Оптиной пустыни и черезъ 4 года, принявъ тайное постриженіе съ именемъ Климента, переѣхалъ въ Сергіевъ посадъ, гдѣ и умеръ 12 ноября 1891 г.

Первыя беллетристическія произведенія Леонтьева (изъ русской жизни, нѣсколько повѣстей и два романа: „Подлипки" и „Въ своемъ краю", въ „Отечественныхъ Запискахъ" 1856—1866 гг.), хотя и не лишены таланта, но, по позднѣйшему признанію самого автора, не представляютъ значительнаго интереса, будучи написаны подъ преобладающимъ вліяніемъ Ж. Занда по идеямъ и Тургенева по стилю. Литературная самобытность Леонтьева проявилась вполнѣ въ его повѣстяхъ: „Изъ жизни христіанъ въ Турціи" (издано отдѣльно Катковымъ въ 1876 г., сюда же принадлежатъ разсказъ „Сфакіотъ", романъ „Камень Сизифа" и начало романа „Египетскій голубь", не вошедшіе въ этотъ сборникъ). И. С. Аксаковъ, враждебно относившійся къ политическимъ и церковнымъ взглядамъ Леонтьева, у котораго находилъ „сладострастный культъ палки", былъ въ восхищеніи отъ его восточныхъ повѣстей и говорилъ: „Прочтя ихъ, не нужно и въ Турцію ѣхать". Во время жизни въ греко-турецкихъ городахъ произошелъ въ Леонтьевѣ умственный переворотъ, закончившійся на Аѳонѣ. Прежній натуралистъ и жоржъ-зандистъ, напечатавшій, между прочимъ, уже въ зрѣломъ возрастѣ „въ высшей степени безнравственное (по его собственному, преувеличенному отзыву), чувственное, языческое, дьявольское сочиненіе, тонко-развратное, ничего христіанскаго въ себѣ не имѣющее",—сдѣлался крайнимъ и искреннимъ сторонникомъ византійско-аскетическаго религіознаго идеала. Этою стороною новое міровоззрѣніе Леонтьева далеко не исчерпывается. Оно было вообще лишено цѣльности; одного срединнаго и господствующаго принципа въ немъ не было, но отдѣльные взгляды были весьма замѣчательны своею опредѣленностью, прямотою и смѣлою послѣдовательностью. По своему отношенію къ славянофильству, которое онъ называлъ „мечтательнымъ и неяснымъ ученіемъ", Леонтьевъ представляетъ необходимый моментъ въ исторіи русскаго самосо-

„О, этотъ видъ, о, эти звуки!
О, край родной, какъ ты мнѣ милъ!
Отъ долговременной разлуки
Какія радости и муки
Въ моей душѣ ты пробудилъ!
Твоя природа такъ прелестна,
Она такъ скромно-хороша!
Но намъ, сынамъ твоимъ, извѣстно,
Какъ на твоемъ просторѣ тѣсно
И въ узахъ мучится душа..."

Обрисовавъ нѣсколькими мѣткими чертами виновниковъ этихъ мукъ, нашихъ внутреннихъ общественныхъ враговъ, поэтъ заключаетъ:

„И отвращенія, и злобы
Исполненъ къ нимъ я съ давнихъ лѣтъ;
Они—„повапленные" гробы...
Лишь настоящее прошло бы
А тамъ—имъ будущаго нѣтъ".

Несмотря на преобладаніе у Жемчужникова патріотической сатиры, въ его поэзіи много чистаго лиризма. Изъ основныхъ мотивовъ лирики особенно сильно у него чувство *природы*. Въ *любви* поэзія Жемчужникова отмѣтила только моментъ первой встрѣчи („Странно! мы почти что незнакомы") и скорбь послѣдней разлуки; любовное чувство является здѣсь въ прозрачной чистотѣ, безъ малѣйшей эротической примѣси, которой не чужды даже любовные мотивы у Тютчева.—Вообще лирическія стихотворенія Жемчужникова, хотя, къ сожалѣнію, немногочисленныя, такъ же оргинальны, какъ и его сатира, и займутъ свое неотъемлемое почетное мѣсто въ русской поэзіи.—Вмѣстѣ съ гр. А. К. Толстымъ и своимъ братомъ В. М., Жемчужниковъ былъ „непремѣннымъ членомъ" при созданіи Кузьмы Пруткова и недавно выпустилъ третье изданіе его „Сочиненій". Собственныя стихотворенія А. М. Жемчужникова, печатавшіяся въ разныхъ журналахъ, изд. отдѣльно въ 1892 г., съ портретомъ и автобіографическомъ очеркомъ.

Леонтьевъ (Константинъ Николаевичъ, 1831—91)—публицистъ и повѣствователь, оригинальный и талантливый проповѣдникъ крайне-консервативныхъ взглядовъ; изъ калужскихъ помѣщиковъ, учился медицинѣ въ московскомъ университетѣ, былъ въ крымскую кампанію военнымъ врачемъ, потомъ домашнимъ и сельскимъ въ Нижегородской губ. Послѣ краткаго пребыванія въ Петербургѣ, поступилъ въ азіатскій дп. М. Ин. Дѣлъ и 10 лѣтъ (1863—73)

прожилъ въ Турціи, занимая различныя консульскія должности (на о. Критѣ, въ Адріанополѣ, Тульчѣ, Янинѣ, Зицѣ и Салоникахъ). Выйдя въ отставку, провелъ болѣе года на Аѳонѣ и затѣмъ вернулся въ Россію, гдѣ жилъ большею частью въ своей деревнѣ. Въ 1880 г. былъ помощникомъ редактора „Варшавскаго Дневника", кн. Н. Голицына, потомъ былъ назначенъ цензоромъ въ Москву. Въ 1887 г. опять вышелъ въ отставку, поселился въ Оптиной пустыни и черезъ 4 года, принявъ тайное постриженіе съ именемъ Климента, переѣхалъ въ Сергіевъ посадъ, гдѣ и умеръ 12 ноября 1891 г.

Первыя беллетристическія произведенія Леонтьева (изъ русской жизни, нѣсколько повѣстей и два романа: „Подлипки" и „Въ своемъ краю", въ „Отечественныхъ Запискахъ" 1856—1866 гг.), хотя и не лишены таланта, но, по позднѣйшему признанію самого автора, не представляютъ значительнаго интереса, будучи написаны подъ преобладающимъ вліяніемъ Ж. Занда по идеямъ и Тургенева по стилю. Литературная самобытность Леонтьева проявилась вполнѣ въ его повѣстяхъ: „Изъ жизни христіанъ въ Турціи" (издано отдѣльно Катковымъ въ 1876 г., сюда же принадлежатъ разсказъ „Сфакіотъ", романъ „Камень Сизифа" и начало романа „Египетскій голубь", не вошедшіе въ этотъ сборникъ). И. С. Аксаковъ, враждебно относившійся къ политическимъ и церковнымъ взглядамъ Леонтьева, у котораго находилъ „сладострастный культъ палки", былъ въ восхищеніи отъ его восточныхъ повѣстей и говорилъ: „Прочтя ихъ, не нужно и въ Турцію ѣхать". Во время жизни въ греко-турецкихъ городахъ произошелъ въ Леонтьевѣ умственный переворотъ, закончившійся на Аѳонѣ. Прежній натуралистъ и жоржъ-зандистъ, напечатавшій, между прочимъ, уже въ зрѣломъ возрастѣ „въ высшей степени безнравственное (по его собственному, преувеличенному отзыву), чувственное, языческое, дьявольское сочиненіе, тонко-развратное, ничего христіанскаго въ себѣ не имѣющее",—сдѣлался крайнимъ и искреннимъ сторонникомъ византійско-аскетическаго религіознаго идеала. Этою стороною новое міровоззрѣніе Леонтьева далеко не исчерпывается. Оно было вообще лишено цѣльности; одного срединнаго и господствующаго принципа въ немъ не было, но отдѣльные взгляды были весьма замѣчательны своею опредѣленностью, прямотою и смѣлою послѣдовательностью. По своему отношенію къ славянофильству, которое онъ называлъ „мечтательнымъ и неяснымъ ученіемъ", Леонтьевъ представляетъ необходимый моментъ въ исторіи русскаго самосо-

знанія. Желая привести свои пестрыя мысли и стремленія къ нѣкоторому, хотя-бы только формальному единству, онъ называлъ себя принципіальнымъ или идейнымъ консерваторомъ (въ противоположность грубо-практическому или эмпирическому консерватизму). Дорогими, требующими и достойными охраненія онъ считалъ, главнымъ образомъ: 1) реально-мистическое, строго-церковное и монашеское христіанство византійскаго и отчасти римскаго типа, 2) крѣпкую, сосредоточенную монархическую государственность и 3) красоту жизни въ самобытныхъ національныхъ формахъ. Все это нужно охранять противъ одного общаго врага—уравнительнаго буржуазнаго прогресса, торжествующаго въ новѣйшей европейской исторіи. Вражда къ этому прогрессу составляла главный „паѳосъ" въ писаніяхъ Леонтьева, выработавшаго особую теорію развитія, гдѣ онъ своеобразно варьировалъ идеи Гегеля, Сен-Симона, Ог. Конта и Герберта Спенсера (которыхъ, впрочемъ, не изучалъ систематически). По Леонтьеву, человѣчество въ цѣломъ и въ частяхъ проходитъ чрезъ три послѣдовательныя состоянія: первоначальной простоты (подобно организму въ зачаточномъ и незрѣломъ, младенческомъ періодѣ), затѣмъ положительнаго расчлененія (подобно развитому цвѣтущему возрасту организма) и, наконецъ, смѣсительнаго упрощенія и уравненія или вторичной простоты (дряхлость, умираніе и разложеніе организма). Такъ, германцы въ эпоху переселенія народовъ представляли первичную простоту быта, Европа среднихъ и начала новыхъ вѣковъ—цвѣтущее расчлененіе жизненныхъ формъ, а съ „просвѣтительнаго" движенія XVIII в. и великой французской революціи европейское человѣчество рѣшительно входитъ въ эпоху смѣсительнаго упрощенія и разложенія. Отъ названныхъ европейскихъ мыслителей, которые также отмѣчали критическій и отрицательный характеръ новѣйшей исторіи, Леонтьевъ отличается тѣмъ, что считаетъ это разложеніе для Европы окончательнымъ и ждетъ новаго и положительнаго отъ Россіи. Въ этомъ онъ сходится съ славянофилами, но тутъ же и расходится съ ними въ трехъ существенныхъ пунктахъ. 1) Современное „разложеніе" Европы онъ считаетъ простымъ слѣдствіемъ общаго естественнаго закона, а вовсе не какого-нибудь порока въ коренныхъ началахъ ея жизни, отъ котораго будто бы Россія свободна; эту славянофильскую точку зрѣнія Леонтьевъ такъ излагаетъ и осмѣиваетъ: „Правда, истина, цѣльность, любовь и т. п. *у насъ*, а на западѣ—раціонализмъ, ложь, насильственность, борьба и т. п. Признаюсь—у меня это возбуждаетъ лишь улыбку; нельзя на

такихъ обще-моральныхъ различіяхъ строить практическія надежды. Трогательное и симпатическое ребячество; это *пережитой* уже моментъ руской мысли". 2) Новая великая будущность для Россіи представляется Леонтьеву желательною и возможною, а не роковою и неизбѣжною, какъ думаютъ славянофилы; иногда эта будущность кажется ему даже мало вѣроятною: Россія уже прожила 1000 л., а губительный процессъ эгалитарной буржуазности начался и у насъ, послѣ крымской войны и освобожденія крестьянъ. 3) Помимо неувѣренности въ исполненіи его желаній для Россіи, самый предметъ этихъ желаній былъ у Леонтьева не совсѣмъ тотъ, что у славянофиловъ. Вотъ главныя черты его культурно-политическаго идеала, какъ онъ самъ его резюмировалъ: „*государство* должно быть пестро, сложно, крѣпко, сословно и съ осторожностью подвижно, вообще сурово, иногда и до свирѣпости; *церковь* должна быть независимѣе нынѣшней, іерархія должна быть смѣлѣе, властнѣе, сосредоточеннѣе; *бытъ* долженъ быть поэтиченъ, разнообразенъ въ національномъ, обособленномъ отъ Запада единствѣ; *законы*, принципы власти должны быть строже, люди должны стараться быть лично добрѣе—одно уравновѣситъ другое; *наука* должна развиваться въ духѣ глубокаго презрѣнія къ своей пользѣ". Идеалъ Леонтьева былъ византійскимъ, а не славянскимъ; онъ прямо доказывалъ, что „славянство" есть терминъ безъ всякаго опредѣленнаго культурнаго содержанія, что славянскіе народы жили и живутъ чужими началами. Ихъ нынѣшняя культура слагается отчасти изъ слабыхъ остатковъ традиціоннаго византизма, большею же частью—изъ стремительно усвоенныхъ элементовъ прогрессивнаго европеизма. Этотъ второй, ненавистный Леонтьеву элементъ рѣшительно преобладаетъ у славянъ австрійскихъ, а въ послѣднее время возобладалъ и у балканскихъ. Поэтому сліяніе славянъ съ Россіею, къ которому стремится панславизмъ, не только не можетъ быть цѣлью здравой политики съ руской точки зрѣнія, но было бы прямо для насъ опаснымъ, такъ какъ усилило бы новыми струями уравнительнаго прогресса наши разлагающіе демократическіе элементы и ослабило бы истинно-консервативныя, т. е. византійскія начала нашей жизни. Въ церковно-политическомъ спорѣ между греками и болгарами Леонтьевъ рѣшительно сталъ на сторону первыхъ, вслѣдствіе чего разошелся съ своимъ начальникомъ, посломъ въ Константинополѣ, ген. Игнатьевымъ, а также съ Катковымъ.—Леонтьевъ пламенно желалъ, чтобы Россія завоевала Константинополь, но не затѣмъ, чтобы сдѣлать его центромъ

славянской либерально-демократической федераціи, а затѣмъ, чтобы въ древней столицѣ укрѣпить и развить истинно-консервативный культурный строй и возстановить Восточное царство на прежнихъ византійскихъ началахъ, только восполненныхъ національно-русскимъ учрежденіемъ принудительной земледѣльческой общины. Вообще Леонтьевъ во всѣхъ сферахъ высоко цѣнилъ *принудительный* характеръ отношеній, безъ котораго, по его мнѣнію, жизненныя формы не могутъ сохранять своей раздѣльности и устойчивости; ослабленіе принудительной власти есть вѣрный признакъ и вмѣстѣ съ тѣмъ содѣйствующая причина разложенія или „смѣсительнаго упрощенія“ жизни. Въ своемъ презрѣніи къ чистой этикѣ и въ своемъ культѣ самоутверждающейся силы и красоты Леонтьевъ предвосхитилъ многія мысли Ницше, вдвойнѣ парадоксальныя подъ перомъ аѳонскаго послушника и оптинскаго монаха. Леонтьевъ *религіозно вѣрилъ* въ положительную истину христіанства, въ узко-монашескомъ смыслѣ личнаго спасенія; онъ *политически надѣялся* на торжество консервативныхъ началъ въ нашемъ отечествѣ, на взятіе Царьграда русскими войсками и на основаніе великой нео-византійской или грекороссійской культуры; наконецъ, онъ *эстетически любилъ* все красивое и сильное; эти три мотива господствуютъ въ его писаніяхъ, а отсутствіе между ними внутренней положительной связи есть главный недостатокъ его міросозерцанія. Изъ идеи личнаго душеспасенія путемъ монашескимъ (какъ его понималъ Леонтьевъ) логически вытекаетъ равнодушіе къ мірскимъ политическимъ интересамъ и отрицаніе интереса эстетическаго; въ свою очередь политика, хотя бы консервативная, не имѣетъ ничего общаго съ душеспасеніемъ и съ эстетикой; наконецъ, становясь на точку зрѣнія эстетическую, несомнѣнно должно бы предпочесть идеалы древняго язычества, средневѣковаго рыцарства и эпохи Возрожденія идеаламъ византійскихъ монаховъ и чиновниковъ, особенно въ ихъ русской реставраціи. Такимъ образомъ, три главные предмета, подлежащіе охраненію принципіальнаго или идейнаго консерватизма, не согласованы между собою. Не свободно отъ внутренняго противорѣчія и враждебное отношеніе Леонтьева къ новой европейской цивилизаціи, которую онъ самъ же признавалъ за неизбѣжный фазисъ естественнаго процесса. Справедливо укоряя славянофиловъ за ихъ ребяческое осужденіе Запада, онъ самъ впадалъ въ еще большее ребячество. Славянофилы были по крайней мѣрѣ послѣдовательны: представляя всю западную исторію какъ плодъ человѣческаго злодѣйства,

они имѣли въ этомъ ложномъ представленіи достаточное основаніе для негодованія и вражды; но ожесточенно нападать на завѣдомыя слѣдствія естественной необходимости—хуже, чѣмъ бить камень, о который споткнулся. Не имѣли достаточнаго основанія и надежды Леонтьева, связанныя съ завоеваніемъ Царьграда: почему вступленіе русскихъ солдатъ и чиновниковъ на почву образованности давно умершей *естественною* смертью должно будетъ не только остановить уже начавшійся въ Россіи процессъ уравнительнаго смѣшенія, но и создать еще небывало-великую консервативную культуру? Надежды и мечтанія Леонтьева *не* вытекали изъ христіанства, которое онъ, однако, исповѣдовалъ какъ безусловную истину. Ему оставалась неясною универсальная природа этой истины и невозможность принимать ее на половину. Но если главные мотивы, изъ которыхъ слагалось міросозерцаніе Леонтьева, не были имъ согласованы между собою, то къ каждому изъ нихъ онъ относился серьезно и съ увлеченіемъ, какъ свидѣтельствуетъ вся его жизнь. Своимъ убѣжденіямъ онъ принесъ въ жертву успѣшно начатую дипломатическую карьеру, вслѣдствіе чего семь лѣтъ терпѣлъ тяжелую нужду. Свои крайнія мнѣнія онъ безъ всякихъ оговорокъ высказывалъ и въ такое время, когда это не могло принести ему ничего, кромѣ общаго презрѣнія и осмѣянія. Большая часть политическихъ и публицистическихъ произведеній Леонтьева соединена въ сборникѣ „Востокъ, Россія и Славянство" (М., 1885—1886). Послѣ этого онъ напечаталъ въ „Гражданинѣ" рядъ статей, подъ общимъ заглавіемъ „Записки Отшельника". Одна изъ нихъ: „Національная политика какъ орудіе всемірной революціи" изд. отдѣльной брошюрой (М., 1889). При жизни Леонтьева на него мало обращали вниманія въ литературѣ; можно назвать только статьи Н. С. Лѣскова („Голосъ", 1881, и „Новости", 1883) и Вл. Соловьева („Русь", 1883). Послѣ его смерти, кромѣ некрологовъ, появились слѣдующія ст.: В. Розанова въ „Русск. Вѣстникѣ" (1892), А. Александрова (тамъ же), Влад. Соловьева въ „Русск. Обозрѣніи" (1892), кн. С. Трубецкаго въ „Вѣстн. Европы" (1892), П. Милюкова въ „Вопр. филос. и психологіи" (1893), Л. Тихомирова въ „Русск. Обозрѣніи" (1894), свящ. І. Фуделя (тамъ же, 1895). По обилію матеріала для характеристики особенно важны статьи о. Фуделя и г. Александрова.

Майковъ (Аполлонъ Николаевичъ)—одинъ изъ главныхъ поэтовъ послѣ - пушкинскаго періода, сынъ Николая Аполлоновича

Майкова, род. 23 мая 1821 г.; первоначальнымъ своимъ развитіемъ обязанъ В. А. Солоницину и И. А. Гончарову, преподававшему ему русскую литературу. Стихи сталъ писать съ 15-ти лѣтъ.

Поступивъ въ 1837 г. въ спб. унив. по юридическ. факультету, Майковъ мечталъ о карьерѣ живописца, но лестные отзывы Плетнева и Никитенко о его первыхъ поэтическихъ опытахъ, въ связи съ слабостью зрѣнія, побудили его посвятить себя литературѣ. Въ 1842 г. Майковъ предпринялъ заграничное путешествіе, около года жилъ въ Италіи, затѣмъ въ Парижѣ, гдѣ вмѣстѣ съ своимъ братомъ, Валеріаномъ Николаевичемъ, слушалъ лекціи въ Сорбоннѣ и Collège de France; на обратномъ пути близко сошелся съ Ганкою въ Прагѣ. Результатомъ этой поѣздки явились, съ одной стороны, „Очерки Рима“ (СПб. 1847), а съ другой кандидатская диссертація о древне-славянскомъ правѣ. Служилъ Майковъ сначала въ министерствѣ финансовъ, затѣмъ былъ библіотекаремъ Румянцевскаго музея до перенесенія его въ Москву, потомъ состоялъ предсѣдателемъ комитета иностр. цензуры. Поэзія Майкова отличается ровнымъ, созерцательнымъ настроеніемъ, обдуманностью рисунка, отчетливостью и ясностью формъ, но не красокъ, и сравнительно слабымъ лиризмомъ. Послѣднее обстоятельство, кромѣ природныхъ свойствъ дарованія, объясняется отчасти и тѣмъ, что поэтъ слишкомъ тщательно работаетъ надъ отдѣлкой подробностей, иногда въ ущербъ первоначальному вдохновенію. Стихъ Майкова въ лучшихъ его произведеніяхъ силенъ и выразителенъ, но вообще не отличается звучностью. По главному своему содержанію, поэзія Майкова опредѣляется, съ одной стороны, древне-эллинскимъ эстетическимъ міросозерцаніемъ, съ явно - преобладающимъ эпикурейскимъ характеромъ, съ другой—преданіями русско-византійской политики. Темы того и другого рода, хотя внутренно ничѣмъ не связанныя между собою, одинаково дороги поэту. Какъ на второстепенный мотивъ, замѣтный болѣе въ первую половину литературной дѣятельности Майкова, можно указать на мирныя впечатлѣнія русской сельской природы, которымъ поэтъ имѣлъ особенныя удобства отдаваться, вслѣдствіе своей страсти къ рыболовству. Майковъ сразу пріобрѣлъ себѣ литературное имя стихотвореніями „въ антологическомъ родѣ“, изъ которыхъ по ясности и законченности образовъ выдаются: „Сонъ“, „Воспоминаніе“, „Эхо и молчаніе“, „Дитя мое, ужъ нѣтъ благословенныхъ дней“, „Поэзія“; выше

всякихъ похвалъ въ своемъ родѣ „Барельефъ". Одна изъ „эпикурейскихъ пѣсенъ" начинается рѣдкимъ у Майкова лирическимъ порывомъ:

Мирта Киприды мнѣ дай!
Что мнѣ гирлянды цвѣтныя?

но затѣмъ во второй строфѣ граціозно переходитъ въ обычный ему тонъ:

Мирта зеленой лозой
Старцу, вѣнчавшись, отрадно
Пить подъ бесѣдкой густой,
Крытой лозой виноградной.

Характерно для поэзіи Майкова стихотвореніе „Послѣ посѣщенія Ватиканскаго музея". Скульптурныя впечатлѣнія этого музея напоминаютъ поэту другія такія же впечатлѣнія изъ ранняго дѣтства, сильно повліявшія на характеръ его творчества:

Еще въ младенчествѣ любилъ блуждать мой взглядъ
По пыльнымъ мраморамъ потемкинскихъ палатъ.
. . . .
Антики пыльные живыми мнѣ казались,
И, властвуя моимъ младенческимъ умомъ,
Они роднились съ нимъ, какъ сказки умной няни,
Въ *пластической красѣ* миѳическихъ преданій...
Теперь, теперь я здѣсь въ отчизнѣ свѣтлой ихъ,
Гдѣ боги межъ людей, пріявъ ихъ образъ, жили
И взору ихъ свой *ликъ* безсмертный обнажили.
Какъ дальній пилигримъ, среди *святынь своихъ*,
Средь статуй я стоялъ...

Въ превосходномъ стихотвореніи „Розы" (отдѣлъ „Фантазіи") мгновенное впечатлѣніе переноситъ поэта изъ современнаго бала въ родной ему античный міръ.

... Ахъ, вы всему виною
О розы Пестума, классическія розы!

Тамъ же замѣчательно стихотвореніе „Импровизація"—единственное, въ которомъ пластическая поэзія Майкова весьма удачно входитъ въ чуждую ей область музыкальныхъ ощущеній:

Но замиравшіе опять яснѣютъ звуки...
И въ пѣсни страстныя вторгается струей
Одинъ тоскливый звукъ, молящій, полный муки...
Растетъ онъ, все растетъ, и льется ужъ рѣкой...
Ужъ сладкій гимнъ любви въ одномъ воспоминаньѣ
Далеко трелится... но каменной стопой
Неумолимое идетъ, идетъ страданье
И каждый шагъ его грохочетъ надо мной...
Одинъ какой-то вопль въ пустынѣ безпредѣльной
Звучитъ, зоветъ къ себѣ... увы! надежды нѣтъ!..
Онъ воетъ,—и среди громовъ ему въ отвѣтъ
Лишь жалобный напѣвъ пробился колыбельный.

Изъ „Камей“ выдаются „Анакреонъ у скульптора“, „Алкивіадъ“, „Преторъ“, и особенно характерное выраженіе добродушнаго и невиннаго эпикурейства „Юношамъ“:

И напиться не сумѣли!
Чуть за столъ—и охмѣлѣли!
Чѣмъ и какъ—вамъ все равно!
Мудрый пьетъ съ самосознаньемъ,
И на свѣтъ, и обоняньемъ
Оцѣняетъ онъ вино.
Онъ, теряя тихо трезвость,
Мысли блескъ даетъ и рѣзвость.
Умиляется душой,
И владѣя страстью, гнѣвомъ,
Старцамъ милъ, пріятенъ дѣвамъ,
И—доволенъ самъ собой.

Изъ „Посланій“ первое къ Я. П. Полонскому очень мѣтко характеризуетъ этого поэта; прекрасно по мысли и по формѣ посланіе къ П. А. Плетневу („За стаею орловъ двѣнадцатаго года съ небесъ спустилася къ намъ стая лебедей“). Простотою чувства и изяществомъ выдаются нѣкоторыя *весеннія* стихотворенія Майкова. Въ отдѣлѣ „Миссъ Мери Неаполитанскій альбомъ“ дѣйствительно преобладаетъ альбомное остроуміе, весьма относительнаго достоинства. Въ „отзывахъ исторіи“ истиннымъ перломъ можно признать „Емшанъ“. Стихотворные разсказы и картины изъ средневѣковой исторіи („Клермонтскій соборъ“, „Савонарола“, „На соборѣ на Констанцскомъ“, „Исповѣдь королевы“ и др.), сдѣлавшіеся самыми популярными изъ произведеній Майкова, заслуживаютъ одобренія особенно за гуманный духъ, которымъ они проникнуты. Главный трудъ всей поэтической жизни Майкова есть историческая трагедія, въ окончательномъ своемъ видѣ названная „Два міра“.

Первый ея зародышъ, забытый, повидимому, самимъ авторомъ (такъ какъ онъ о немъ не упоминаетъ, когда говоритъ о генезисѣ своего произведенія), мы находимъ въ стихотв. (1845) „Древній Римъ“ (въ отдѣлѣ „Очерки Рима), въ окончаніи котораго прямо намѣчена тема „Трехъ смертей“ и „Смерти Люція“.

Ты духу мощному, испытанному въ битвѣ,
Искалъ забвенія достойнаго тебя.
Нѣтъ, древней гордости въ душѣ не истребя,
Старикъ своихъ сыновъ училъ за чашей яду:
Покуда молоды, плюща и винограду!
. . . .
Въ конецъ исчерпай все, что можетъ дать намъ міръ!
И, выпивъ весь фіалъ блаженствъ и наслажденій,
Чтобъ жизненный свой путь достойно увѣнчать,

Въ борьбѣ со смертію испробуй духа силы,—
И, вкругъ созвавъ друзей, себѣ открывши жилы,
Учи вселенную, какъ должно умирать.

Въ 1852 г. на эту тему былъ написанъ драматическій очеркъ „Три смерти", дополненный „Смертью Люція" (1863), и, наконецъ, лишь въ 1881 г., черезъ 36 лѣтъ послѣ первоначальнаго наброска, явились въ окончательномъ видѣ „Два міра". Произведеніе, надъ которымъ такъ долго работалъ умный и даровитый писатель, не можетъ быть лишено крупныхъ достоинствъ. Идея языческаго Рима отчетливо понята и выражена поэтомъ:

Римъ все собой объединилъ,
Какъ въ человѣкѣ разумъ; міру
Законы далъ и міръ скрѣпилъ.

И въ другомъ мѣстѣ:

Единство въ мірѣ водворилось.
Центръ—Кесарь. Отъ него прошли
Лучи во всѣ концы земли,
И гдѣ прошли, тамъ появилась
Торговля, тога, циркъ и судъ,
И вѣковѣчныя бѣгутъ
Въ пустыняхъ римскія дороги.

Герой трагедіи живетъ вѣрою въ Римъ и съ нею умираетъ, отстаивая ее и противъ надвигающагося христіанства; то, во что онъ вѣритъ, переживетъ всѣ историческія катастрофы:

О, Римъ гетеръ, шута и мима;
Онъ мерзокъ, онъ падетъ!., Но нѣтъ,
Вѣдь въ томъ, что носитъ имя Рима,
Есть нѣчто высшее!.. Завѣтъ
Всего, что прожито вѣками!
Въ немъ мысль, вознесшая меня
И надъ людьми, и надъ Богами!
Въ немъ Прометеева огня
Неугасающее пламя!
. . . .
Мой разумъ, предъ которымъ вся
Раскрыта тайна бытія...
. . . .
Римъ словно небо, крѣпко сводомъ
Облегшій землю и народамъ,
Всѣмъ этимъ тысячамъ племенъ
Или отжившимъ, иль привычнымъ
Къ разбоямъ лишь, разноязычнымъ
Языкъ свой давшій и законъ!

Помимо этой основной идеи, императорскій Римъ вдвойнѣ понятенъ и дорогъ поэту, какъ примыкающій къ обоимъ мірамъ его поэзіи — къ міру прекрасной классической древности, съ одной стороны, и къ міру византійской государственности - съ другой:

и какъ изящный эпикуреецъ, и какъ русскій чиновникъ—патріотъ Майковъ находитъ здѣсь родные себѣ элементы. Къ сожалѣнію, идея новаго Рима—Византіи—не сознана поэтомъ съ такою глубиною и ясностью, какъ идея перваго Рима. Онъ любитъ византійско-русскій строй жизни въ его исторической дѣйствительности и принимаетъ на вѣру его идеальное достоинство, не замѣчая въ немъ никакихъ внутреннихъ противорѣчій. Эта вѣра такъ сильна, что доводитъ Майкова до апоѳеоза Ивана Грознаго, котораго величіе будто бы еще не понято и „котораго день еще прійдетъ“. Нельзя, конечно, заподозрить гуманнаго поэта въ сочувствіи злодѣяніямъ Ивана IV, но они вовсе не останавливаютъ его прославленія, и въ концѣ онъ готовъ даже считать ихъ только за „шипъ подземной боярской клеветы и злобы иноземной“. Въ концѣ своего „Савонаролы“, говоря, что у флорентійскаго пророка всегда былъ на устахъ Христосъ, Майковъ не безъ основанія спрашиваетъ: „Христосъ! онъ понялъ ли тебя“? Съ несравненно большимъ правомъ можно, конечно, утверждать, что благочестивый учредитель опричины „не понялъ Христа“; но поэтъ на этотъ разъ совершенно позабылъ, какого вѣроисповѣданія былъ его герой—иначе онъ согласился бы, что представитель христіанскаго царства, не понимающій Христа, чуждый и враждебный Его духу, есть явленіе во всякомъ случаѣ ненормальное, вовсе не заслуживающее апоѳеоза. Стихотвореніе „У гроба Грознаго“ дѣлаетъ вполнѣ понятнымъ тотъ фактъ (засвидѣтельствованный самыми благосклонными къ нашему поэту критиками, напримѣръ, Страховымъ), что въ „Двухъ мірахъ“ міръ христіанскій, несмотря на всѣ старанія даровитаго и искуснаго автора, изображенъ несравненно слабѣе міра языческаго. Даже такая яркая индивидуальность, какъ апостолъ Павелъ, представлена чертами невѣрными: въ концѣ трагедіи Децій передаетъ слышанную имъ проповѣдь Павла, всю состоящую изъ апокалипсическихъ образовъ и „апологовъ“, что совершенно не соотвѣтствуетъ дѣйствительному методу и стилю Павлова проповѣданія. Кромѣ „Двухъ міровъ“, изъ большихъ произведеній Майкова заслуживаютъ вниманія: „Странникъ“, по превосходному воспроизведенію понятій и языка крайнихъ русскихъ сектантовъ; „Княжна“, по нѣсколькимъ прекраснымъ мѣстамъ, въ общемъ же эта поэма отличается запутаннымъ и растянутымъ изложеніемъ; наконецъ, „Брингильда“, которая сначала производитъ впечатлѣніе великолѣпной скульптурной группы, но далѣе это впечатлѣніе ослабляется многословіемъ дѣй-

прожилъ въ Турціи, занимая различныя консульскія должности (на о. Критѣ, въ Адріанополѣ, Тульчѣ, Янинѣ, Зицѣ и Салоникахъ). Выйдя въ отставку, провелъ болѣе года на Аѳонѣ и затѣмъ вернулся въ Россію, гдѣ жилъ большею частью въ своей деревнѣ. Въ 1880 г. былъ помощникомъ редактора „Варшавскаго Дневника", кн. Н. Голицына, потомъ былъ назначенъ цензоромъ въ Москву. Въ 1887 г. опять вышелъ въ отставку, поселился въ Оптиной пустыни и черезъ 4 года, принявъ тайное постриженіе съ именемъ Климента, переѣхалъ въ Сергіевъ посадъ, гдѣ и умеръ 12 ноября 1891 г.

Первыя беллетристическія произведенія Леонтьева (изъ русской жизни, нѣсколько повѣстей и два романа: „Подлипки" и „Въ своемъ краю", въ „Отечественныхъ Запискахъ" 1856—1866 гг.), хотя и не лишены таланта, но, по позднѣйшему признанію самого автора, не представляютъ значительнаго интереса, будучи написаны подъ преобладающимъ вліяніемъ Ж. Занда по идеямъ и Тургенева по стилю. Литературная самобытность Леонтьева проявилась вполнѣ въ его повѣстяхъ: „Изъ жизни христіанъ въ Турціи" (издано отдѣльно Катковымъ въ 1876 г., сюда же принадлежатъ разсказъ „Сфакіотъ", романъ „Камень Сизифа" и начало романа „Египетскій голубь", не вошедшіе въ этотъ сборникъ). И. С. Аксаковъ, враждебно относившійся къ политическимъ и церковнымъ взглядамъ Леонтьева, у котораго находилъ „сладострастный культъ палки", былъ въ восхищеніи отъ его восточныхъ повѣстей и говорилъ: „Прочтя ихъ, не нужно и въ Турцію ѣхать". Во время жизни въ греко-турецкихъ городахъ произошелъ въ Леонтьевѣ умственный переворотъ, закончившійся на Аѳонѣ. Прежній натуралистъ и жоржъ-зандистъ, напечатавшій, между прочимъ, уже въ зрѣломъ возрастѣ „въ высшей степени безнравственное (по его собственному, преувеличенному отзыву), чувственное, языческое, дьявольское сочиненіе, тонко-развратное, ничего христіанскаго въ себѣ не имѣющее",—сдѣлался крайнимъ и искреннимъ сторонникомъ византійско-аскетическаго религіознаго идеала. Этою стороною новое міровоззрѣніе Леонтьева далеко не исчерпывается. Оно было вообще лишено цѣльности; одного срединнаго и господствующаго принципа въ немъ не было, но отдѣльные взгляды были весьма замѣчательны своею опредѣленностью, прямотою и смѣлою послѣдовательностью. По своему отношенію къ славянофильству, которое онъ называлъ „мечтательнымъ и неяснымъ ученіемъ", Леонтьевъ представляетъ необходимый моментъ въ исторіи русскаго самосо-

знанія. Желая привести свои пестрыя мысли и стремленія къ нѣкоторому, хотя-бы только формальному единству, онъ называлъ себя принципіальнымъ или идейнымъ консерваторомъ (въ противоположность грубо-практическому или эмпирическому консерватизму). Дорогими, требующими и достойными охраненія онъ считалъ, главнымъ образомъ: 1) реально-мистическое, строго-церковное и монашеское христіанство византійскаго и отчасти римскаго типа, 2) крѣпкую, сосредоточенную монархическую государственность и 3) красоту жизни въ самобытныхъ національныхъ формахъ. Все это нужно охранять противъ одного общаго врага—уравнительнаго буржуазнаго прогресса, торжествующаго въ новѣйшей европейской исторіи. Вражда къ этому прогрессу составляла главный „паѳосъ" въ писаніяхъ Леонтьева, выработавшаго особую теорію развитія, гдѣ онъ своеобразно варьировалъ идеи Гегеля, Сен-Симона, Ог. Конта и Герберта Спенсера (которыхъ, впрочемъ, не изучалъ систематически). По Леонтьеву, человѣчество въ цѣломъ и въ частяхъ проходитъ чрезъ три послѣдовательныя состоянія: первоначальной простоты (подобно организму въ зачаточномъ и незрѣломъ, младенческомъ періодѣ), затѣмъ положительнаго расчлененія (подобно развитому цвѣтущему возрасту организма) и, наконецъ, смѣсительнаго упрощенія и уравненія или вторичной простоты (дряхлость, умираніе и разложеніе организма). Такъ, германцы въ эпоху переселенія народовъ представляли первичную простоту быта, Европа среднихъ и начала новыхъ вѣковъ—цвѣтущее расчлененіе жизненныхъ формъ, а съ „просвѣтительнаго" движенія XVIII в. и великой французской революціи европейское человѣчество рѣшительно входитъ въ эпоху смѣсительнаго упрощенія и разложенія. Отъ названныхъ европейскихъ мыслителей, которые также отмѣчали критическій и отрицательный характеръ новѣйшей исторіи, Леонтьевъ отличается тѣмъ, что считаетъ это разложеніе для Европы окончательнымъ и ждетъ новаго и положительнаго отъ Россіи. Въ этомъ онъ сходится съ славянофилами, но тутъ же и расходится съ ними въ трехъ существенныхъ пунктахъ. 1) Современное „разложеніе" Европы онъ считаетъ простымъ слѣдствіемъ общаго естественнаго закона, а вовсе не какого-нибудь порока въ коренныхъ началахъ ея жизни, отъ котораго будто бы Россія свободна; эту славянофильскую точку зрѣнія Леонтьевъ такъ излагаетъ и осмѣиваетъ: „Правда, истина, цѣльность, любовь и т. п. *у насъ*, а на западѣ—раціонализмъ, ложь, насильственность, борьба и т. п. Признаюсь—у меня это возбуждаетъ лишь улыбку; нельзя на

вавшіяся въ XVIII в. въ различныхъ сборникахъ. Конечно, самъ Прутковъ не могъ бы такъ художественно воспроизвести варварскій языкъ того времени и особую смѣсь пошлости и нелѣпости въ содержаніи такихъ разсказовъ. Для этой части прутковскаго творенія созданъ особый авторъ — дѣдъ Пруткова, отставной премьеръ-майоръ Ѳедотъ Козьмичъ, который подъ вечеръ жизни своей достохвально въ воспоминаніяхъ упражнялся, „уподобляяся оному древнихъ римлянъ Цынцынатусу въ гнетомые старостью года свои“. Веселый фарсъ „Черепословъ сирѣчь Френологъ“ имѣетъ недостаточно собственно - прутковскихъ чертъ, и авторы основательно его выдѣлили, приписавъ его отцу Пруткова, Петру Ѳедотычу, дважды вступавшему на литературное поприще. Въ первой молодости его комедія „Амбиція“ вызвала слѣдующую эпиграмму Сумарокова:

Ликуй, Парнасскій богъ! Прутковъ ужь нынь піитъ!
Для росскихъ зрѣлищей „Амбицію“ чертитъ!
Хотѣлъ онъ, знать, своей комедіей робятской
Предъ свѣтомъ образецъ явить Амбицьи хватской.
Но Аполлонъ за то, собравъ П. длинвяе
Его съ Парнасса вонъ! чтобъ былъ онъ поскромняе.

За то произведеніе старости Пруткова-отца, оперетту „Черепословъ“ „умный Дмитріевъ“ почтилъ такою надписью:

„Подъ снѣжной сѣдиной въ немъ музы веселятся.
И старости—увы!—печальные года
Столь нѣжно дружно въ немъ съ веселостью роднятся,
Что—ахъ!—кабы такъ было завсегда“!

Мистерія „Сродство міровыхъ силъ“, хотя насыщена прутковскимъ элементомъ, отличается, однако, излишнею для предполагаемаго автора красотою стиха.

Не желая быть только подражателемъ, Прутковъ сочинилъ образецъ еще не существовавшаго въ то время рода драматическихъ произведеній—„естественно-разговорное представленіе“ *Опрометчивый Турка, или пріятно ли быть внукомъ*—къ сожалѣнію оставшееся неоконченнымъ. Другое мастерское твореніе—комедія „Фантазія“ — имѣла свою характерную судьбу, о которой сообщается въ посмертномъ къ ней объясненіи („Полн. Собр.“, 126—128). Внесенная въ театральную дирекцію, она, въ виду общественнаго положенія авторовъ, была разрѣшена къ представленію, исполнена 8 янв. 1851 г. актерами имп. Александринскаго театра въ Высочайшемъ присутствіи имп. Николая Павло-

славянской либерально-демократической федераціи, а затѣмъ, чтобы въ древней столицѣ укрѣпить и развить истинно-консервативный культурный строй и возстановить Восточное царство на прежнихъ византійскихъ началахъ, только восполненныхъ національно-русскимъ учрежденіемъ принудительной земледѣльческой общины. Вообще Леонтьевъ во всѣхъ сферахъ высоко цѣнилъ *принудительный* характеръ отношеній, безъ котораго, по его мнѣнію, жизненныя формы не могутъ сохранять своей раздѣльности и устойчивости; ослабленіе принудительной власти есть вѣрный признакъ и вмѣстѣ съ тѣмъ содѣйствующая причина разложенія или „смѣсительнаго упрощенія“ жизни. Въ своемъ презрѣніи къ чистой этикѣ и въ своемъ культѣ самоутверждающейся силы и красоты Леонтьевъ предвосхитилъ многія мысли Ницше, вдвойнѣ парадоксальныя подъ перомъ аѳонскаго послушника и оптинскаго монаха. Леонтьевъ *религіозно вѣрилъ* въ положительную истину христіанства, въ узко-монашескомъ смыслѣ личнаго спасенія; онъ *политически надѣялся* на торжество консервативныхъ началъ въ нашемъ отечествѣ, на взятіе Царьграда русскими войсками и на основаніе великой нео-византійской или грекороссійской культуры; наконецъ, онъ *эстетически любилъ* все красивое и сильное; эти три мотива господствуютъ въ его писаніяхъ, а отсутствіе между ними внутренней положительной связи есть главный недостатокъ его міросозерцанія. Изъ идеи личнаго душеспасенія путемъ монашескимъ (какъ его понималъ Леонтьевъ) логически вытекаетъ равнодушіе къ мірскимъ политическимъ интересамъ и отрицаніе интереса эстетическаго; въ свою очередь политика, хотя бы консервативная, не имѣетъ ничего общаго съ душеспасеніемъ и съ эстетикой; наконецъ, становясь на точку зрѣнія эстетическую, несомнѣнно должно бы предпочесть идеалы древняго язычества, средневѣковаго рыцарства и эпохи Возрожденія идеаламъ византійскихъ монаховъ и чиновниковъ, особенно въ ихъ русской реставраціи. Такимъ образомъ, три главные предмета, подлежащіе охраненію принципіальнаго или идейнаго консерватизма, не согласованы между собою. Не свободно отъ внутренняго противорѣчія и враждебное отношеніе Леонтьева къ новой европейской цивилизаціи, которую онъ самъ же признавалъ за неизбѣжный фазисъ естественнаго процесса. Справедливо укоряя славянофиловъ за ихъ ребяческое осужденіе Запада, онъ самъ впадалъ въ еще большее ребячество. Славянофилы были по крайней мѣрѣ послѣдовательны: представляя всю западную исторію какъ плодъ человѣческаго злодѣйства,



Stanford University Libraries
3 6105 016 526 977

Типографія т-ва „Общественная Польза", Б. Подъяческая, 39.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

